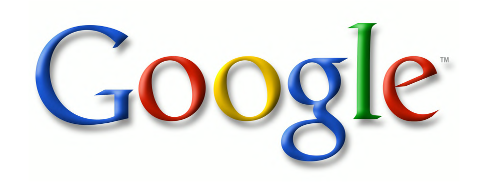
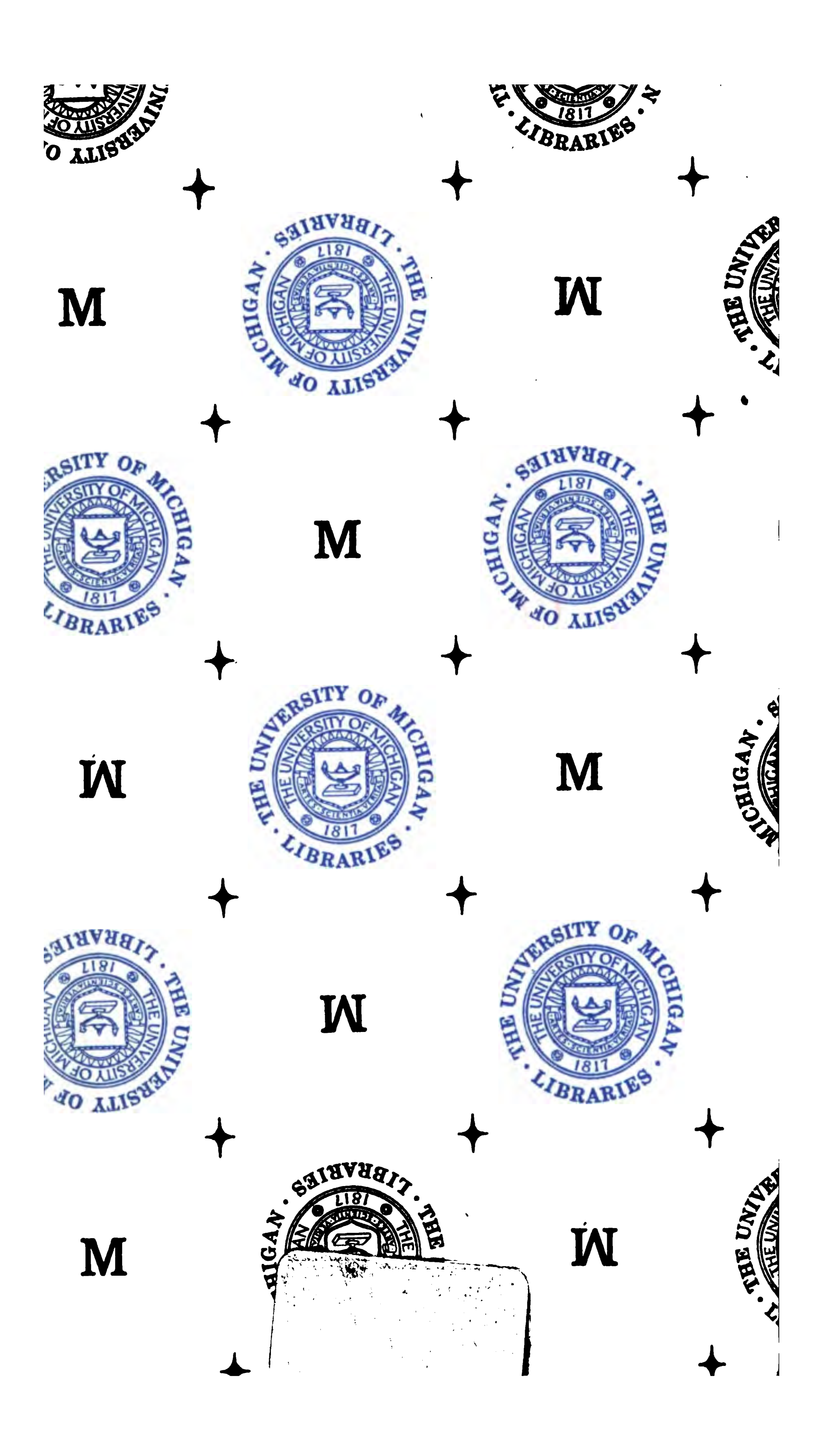
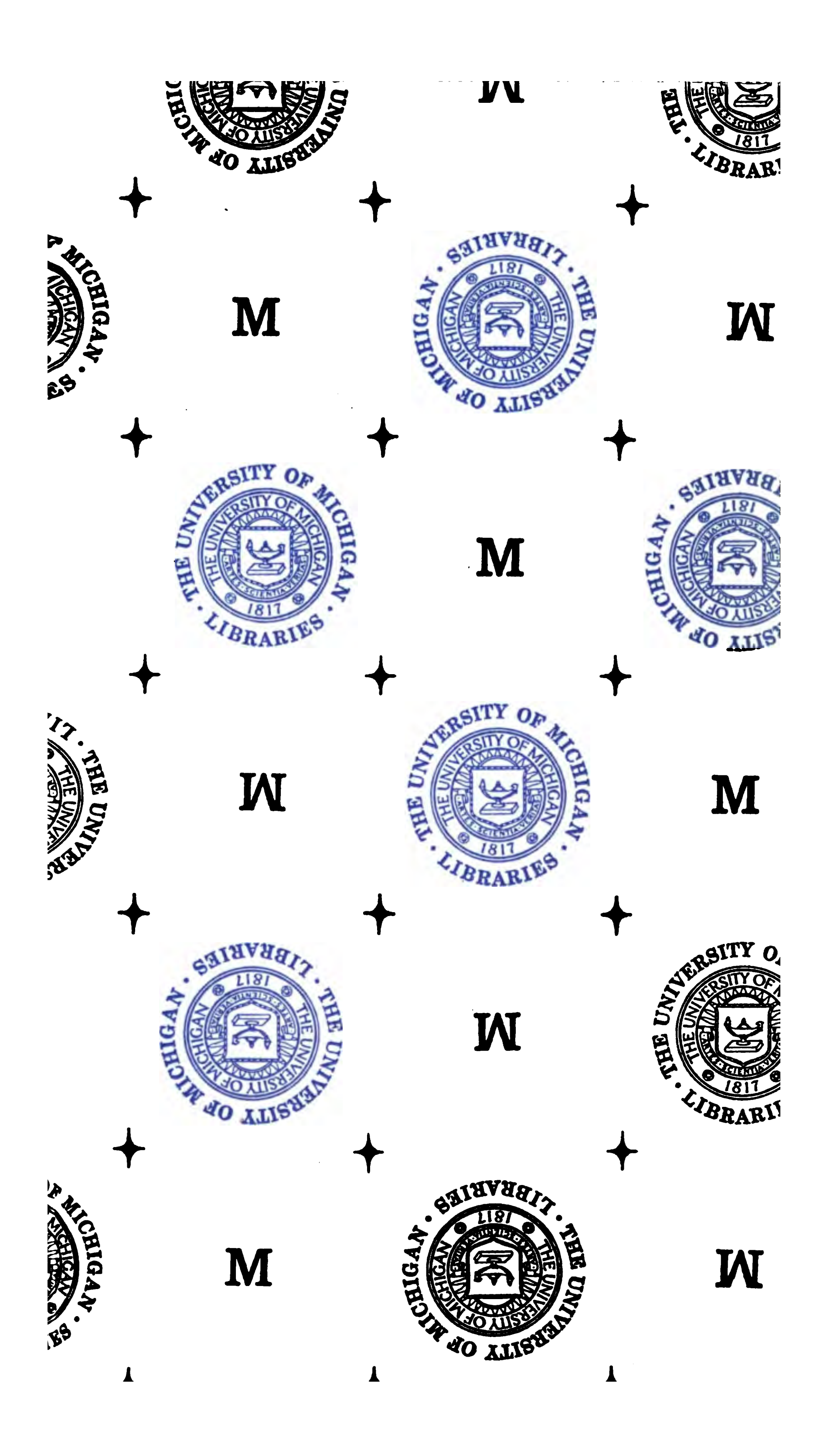
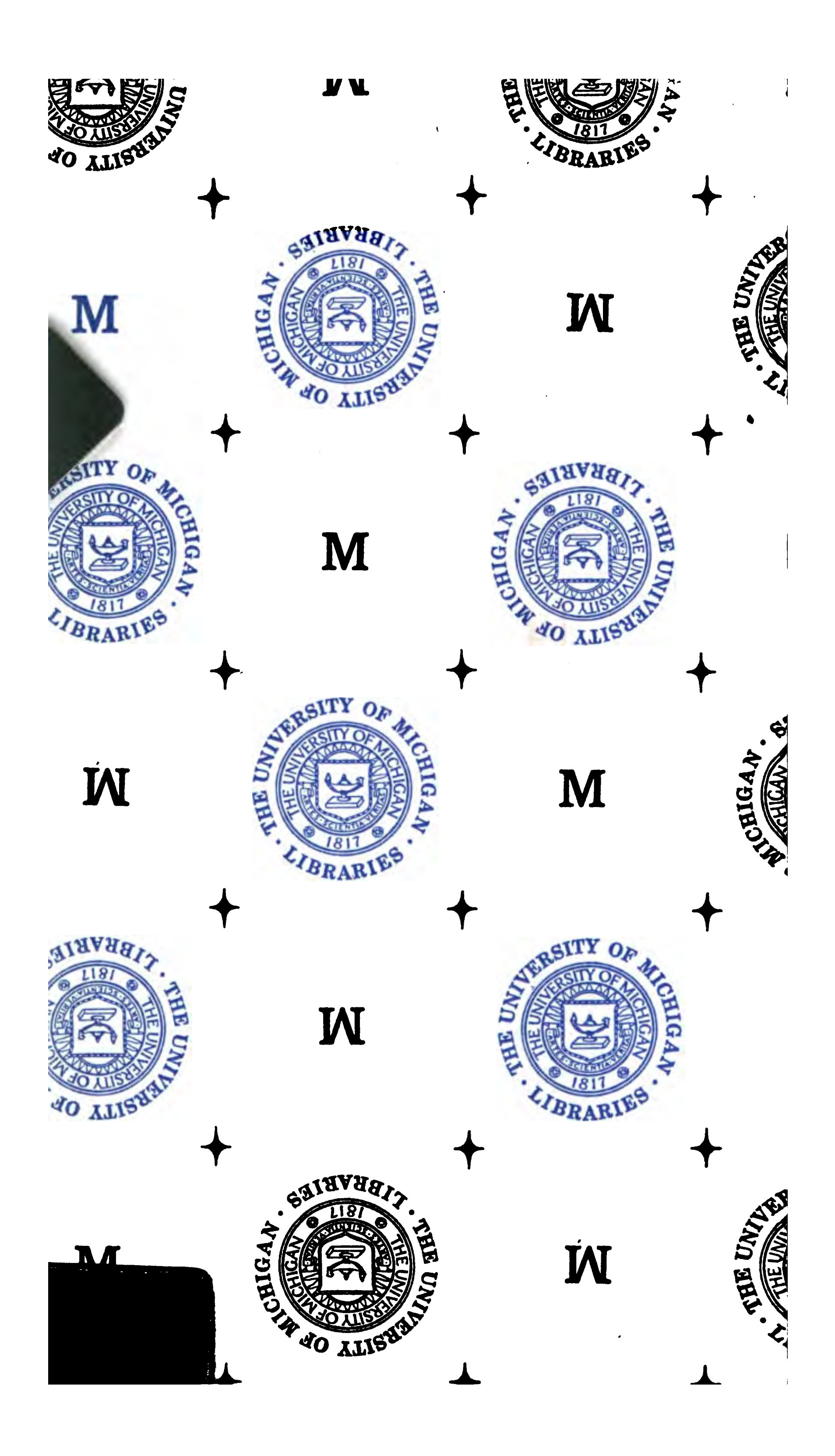
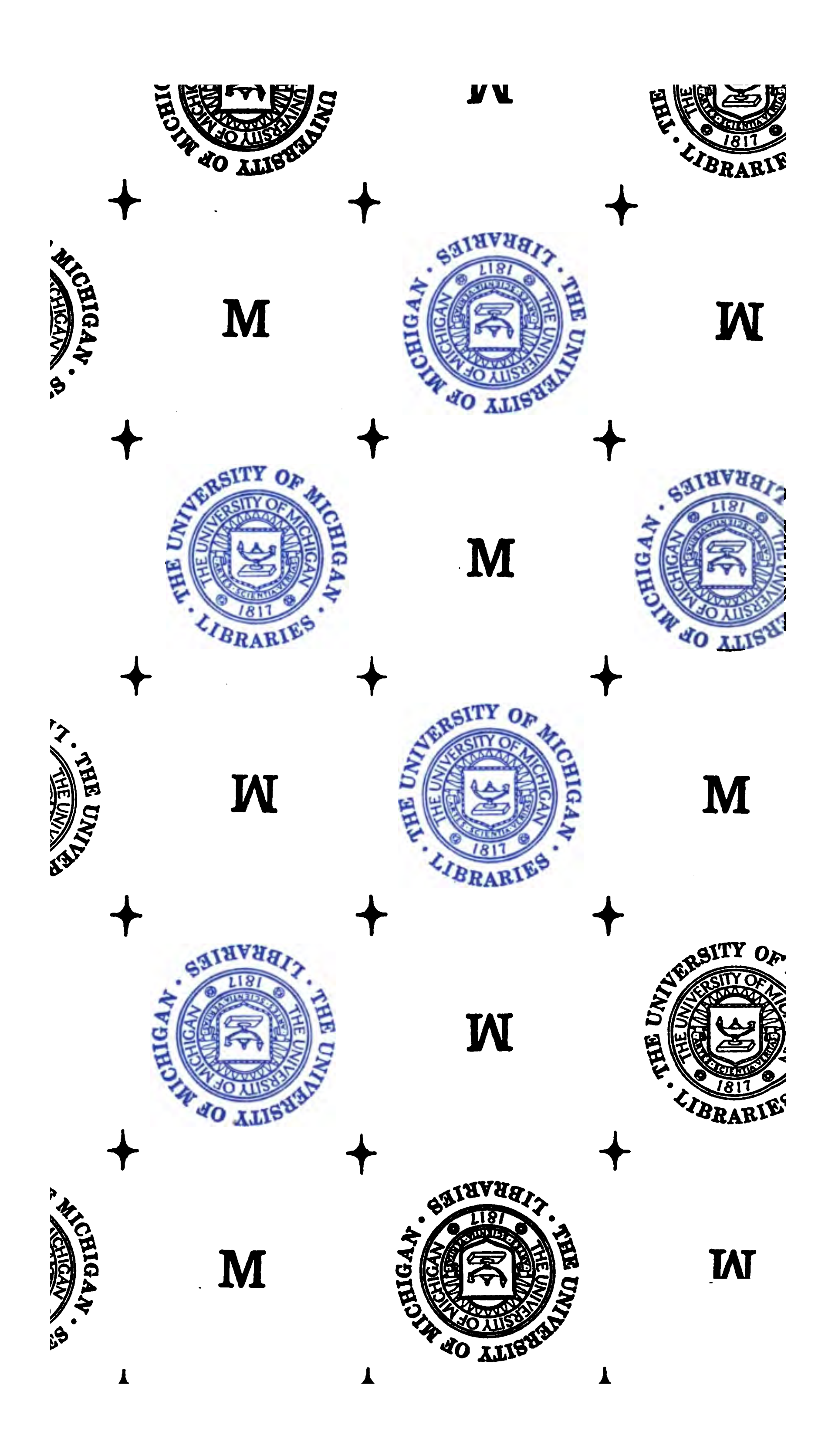


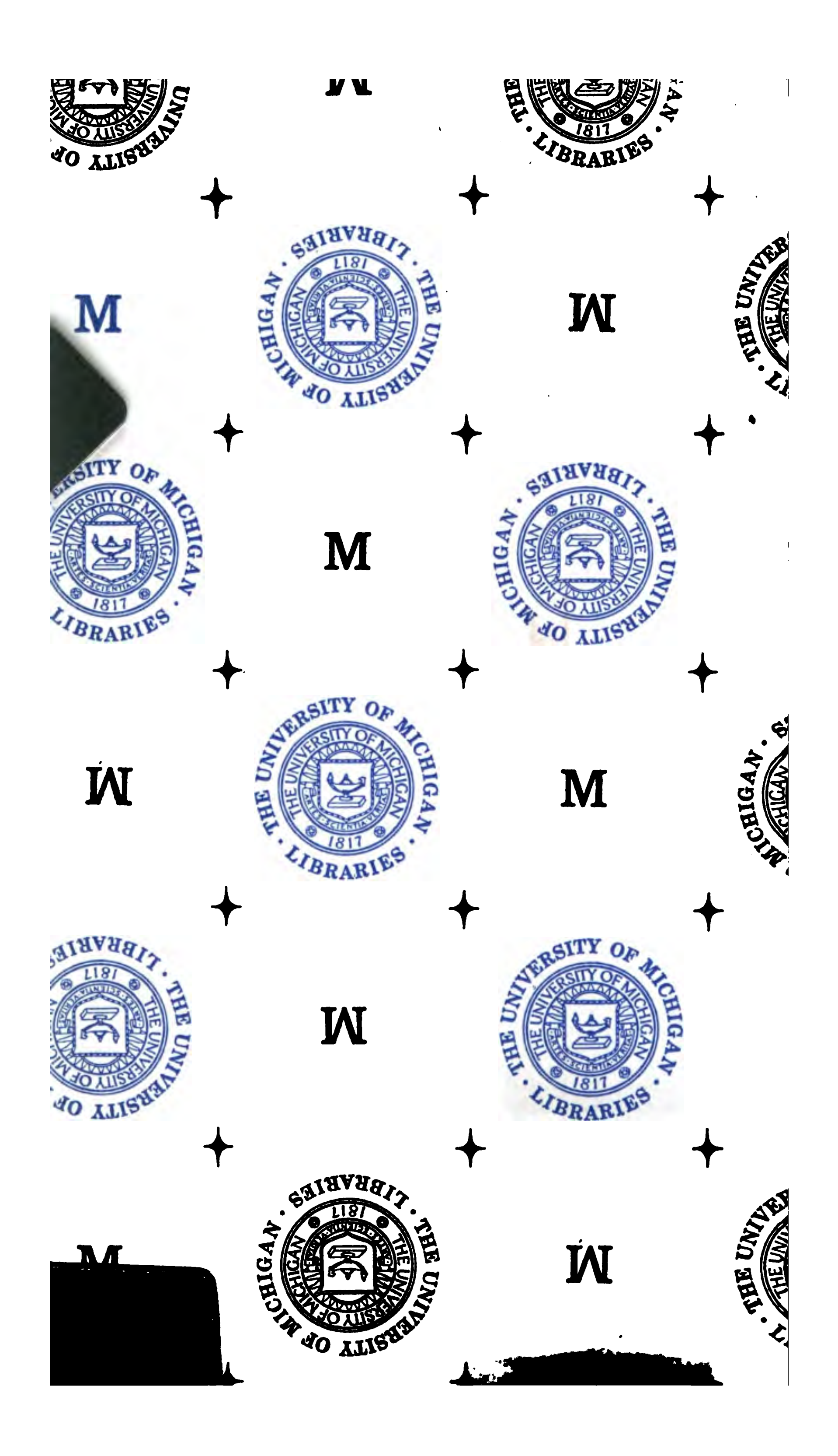


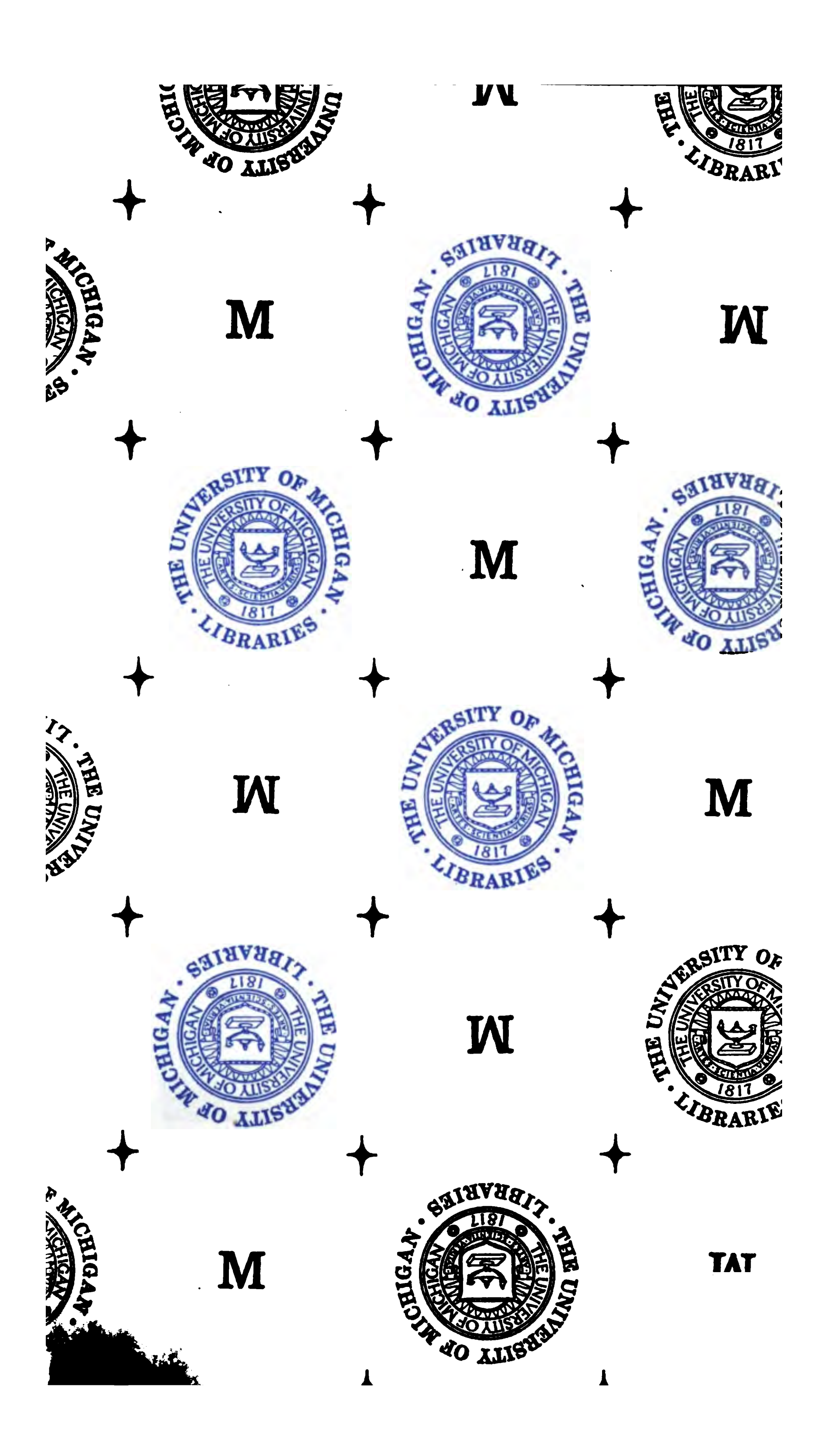
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M





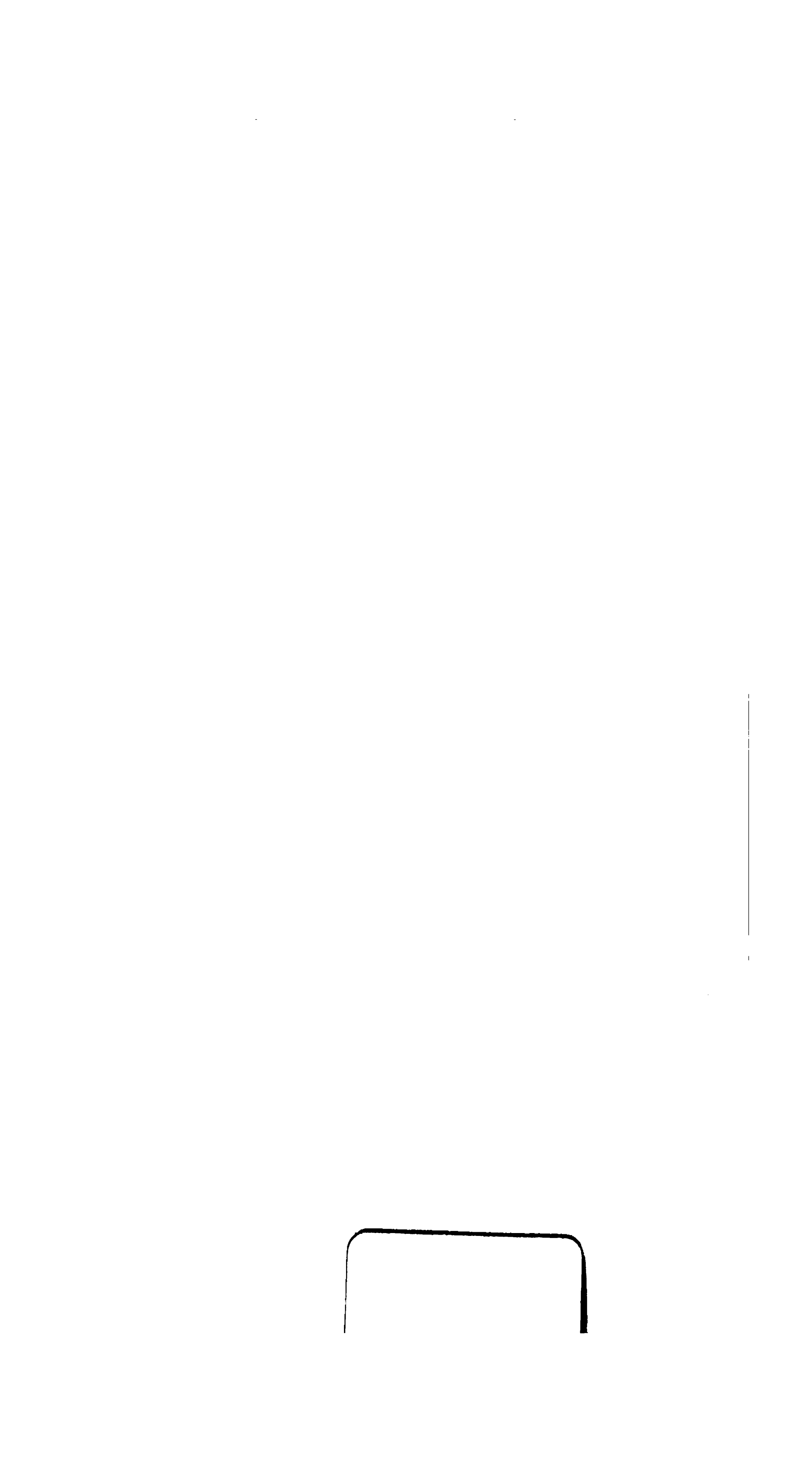
ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE.

TOME SECOND.



ESSAI
SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE
EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE.

TOME SECOND.

IMPRIMERIE DE MOQUET ET COMP.,
rue de la Harpe, n. 90.

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XIXe SIÈCLE,

PAR

M. PH. DAMIRON,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE NORMALE ET AU COLLÉGE ROYAL DE LOUIS-LE-GRAND.

Troisième Édition,

Revue, corrigée et augmentée d'un Supplément.

TOME SECOND.

PARIS.

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE DE L. HACHETTE,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1834

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

ÉCOLE ÉCLECTIQUE,

OU

SPIRITUALISTE RATIONELLE.

Nous avons besoin d'expliquer ce titre, et de dire pourquoi nous le conservons malgré les objections auxquelles il a donné lieu.

D'abord il a peut-être eu assez de publicité, pour que déjà une sorte d'usage le consacre et lui donne un sens sur lequel en général on ne se méprend pas. On en sait au moins parfaitement la signification négative; on sait qu'être éclectique ce n'est procéder à la science ni d'après le principe de la *sensation*, ni d'après celui de la *tradition*.

Ensuite comment le remplacer? dirons-nous : *école spiritualiste?* mais les théologiens sont spiritualistes; ou *école rationelle?* mais il y a du *rationel* dans le

sensualisme, et ces noms-là seraient les plus convenables.

La difficulté est de ranger dans une même classe et de désigner d'un même mot un certain nombre de philosophes qui, pour n'être ni de l'école *sensualiste* ni de *l'école théologique*, pour être même unis par un autre rapport que celui-là, par le rapport positif de certaines doctrines communes, n'ont cependant pas tous même esprit, et offrent surtout cette différence que les uns savent et veulent leur éclectisme, tandis que les autres l'ignorent ou le soupçonnent à peine.

Il faut bien le remarquer, pour être de la même école, ou plutôt sous le même nom, tous les *éclectiques* dont nous parlons ne doivent pas être considérés comme disciples du même maître, et philosophes de même lignée. Il n'en est au contraire dans le nombre que quelques-uns qui aient entre eux ce rapport et cette filiation nécessaires pour constituer une *école*, une famille de penseurs. Les autres, isolés et sans lien, sont arrivés à leur système d'une foule de points divers. Nous avons marqué cette nuance en commençant par ceux-ci. Ainsi, les premiers que nous examinerons n'ont guère qu'implicitement la pensée de l'*éclectisme*; elle n'est dégagée et professée, elle n'est vraiment théorique que chez ceux qui viennent ensuite et terminent notre revue.

Maintenant il s'agit de montrer comment sous le titre d'*éclectisme* il y a quelque chose de commun entre tous les hommes auxquels nous le donnons.

Des penseurs sont venus, qui sous la direction de Bâcon, observant au lieu de supposer, parce qu'en effet le temps de l'hypothèse devait faire place à celui

de l'observation, ont commencé par regarder un point de vue de l'homme, celui qui est le plus positif et le plus familier en même temps, le point de vue physique, le corps, dont ils se sont préoccupés et qu'ils ont en conséquence considéré comme le principe de tout l'homme. Et ils avaient presque raison de faire ainsi; du moins une sorte de nécessité les forçait, en quelque façon, à un pareil procédé : ne pouvant pas tout voir, tout bien voir dès l'abord, et sentant cette impuissance, ils se sont déterminés à ne saisir et à n'éclaircir qu'une face de leur objet. Ils ont eu des successeurs qui, continuant leur méthode, et se bornant à leur idée, en ont fini la science et épuisé l'analyse : leur tort, à eux derniers venus, tort qui aurait bien aussi son excuse, soit dans le génie particulier et la position des individus, soit dans les circonstances générales au milieu desquelles ils se sont trouvés, est d'avoir cru que cette idée était toute la vérité, et qu'il n'y avait rien au delà. Toute cette ligne de philosophes qui de Gassendi à Locke, de Locke à Condillac, de Condillac à son école, à Cabanis et M. de Tracy, parcourt deux siècles remarquables, et a fait trace profonde, est celle des *sensualistes*, des partisans de l'observation réduite aux faits de la sensation.

Une autre école plus vieille encore, ou plutôt la vieille école, la scolastique par excellence, toute cette philosophie du moyen âge, qui, aux ordres du catholicisme, et pensant sous la loi, n'a cherché ses principes que dans l'autorité et la tradition, ne s'est pas éteinte à Descartes, quoiqu'elle se soit fort affaiblie; et, si dès le commencement du dix-huitième siècle, mais surtout à la fin, elle a paru sans éclat et à peine donné signe de vie, elle n'en a pas moins gardé un

reste de force jusqu'à l'époque où nous sommes et de nos jours, depuis la restauration particulièrement, elle ne laisse pas d'avoir repris une sorte de mouvement et d'influence. C'est le défaut du *sensualisme* et l'absence ou le peu de développement, d'une doctrine meilleure qui lui ont préparé ce retour, et rendu cet élan. Or, la philosophie dont nous parlons ne procède pas à la science par l'observation et l'examen, elle y procède par la foi, elle accepte pour principes des dogmes fondés sur le témoignage ; la tradition lui sert de base. Ce n'est pas une raison pour qu'elle n'ait pas de la vérité, mais c'en est une pour qu'elle ne l'ait pas évidente et démontrée. En effet, puisqu'au lieu de juger des choses par elle-même, elle se borne à les croire, et adhère simplement aux données traditionelles, au point même de leur laisser leur forme de mysticisme, il est clair que, si elle est dans le vrai, c'est à la condition de la foi, c'est à dire d'une opération qui n'est pas une connaissance.

Or, il ne pouvait manquer d'arriver que, frappés des restrictions apportées par les *sensualistes* à la pure observation, et de la nullité où la laissaient les écrivains *théologiens*, des hommes assez heureux pour n'avoir précisément ni les préjugés des uns, ni l'aveuglement des autres, cherchassent, au moyen d'un empirisme impartial et raisonné, à élargir le système des premiers, à pénétrer les dogmes des seconds, à en démêler la réalité. Ces hommes sont venus comme ils devaient venir, ils ont fait ce qu'ils avaient à faire, et sans avoir pour cela plus de mérite que ceux dont ils devenaient les critiques el les réformateurs, ils ont profité de leur position et des avantages qu'elle leur donnait. Avec des faits mieux observés,

des faits négligés remis en lumière, une disposition réfléchie à tout constater et à tout voir, ils ont pu, possesseurs d'une plus grande part de vérité, reconnaître ce qu'il y en avait dans les doctrines qu'ils jugeaient; ils ont pu montrer ce qu'il y avait à compléter, à modifier ou à expliquer dans ces doctrines pour les rendre plus raisonnables. Ayant sous les yeux un tableau des choses plus étendu et plus réel, ils ont eu la facilité d'indiquer dans d'autres idées, là ce qu'il y avait de trop resserré, ici ce qui s'offrait de trop obscur, de trop peu rationel; et ainsi ils ne se sont pas amusés, comme quelquefois on se l'imagine, à prendre çà et là des traits épars pour en composer une idée où tout se mêle et se confond, où le contraire s'accole au contraire, sans raison ni liaison, véritable mosaïque à coup de dés, qui ne serait que du désordre. Mais ils ont fait leur théorie à l'aide d'une large observation, et leur théorie une fois faite, ils s'en sont servi pour marquer, dans les systèmes existans, ce qu'ils en approuvaient ou ce qu'ils en rejetaient; ils y ont recueilli avec discrétion, en la séparant de l'erreur, la vérité qu'ils y trouvaient, et voilà comme ils ont été *éclectiques*.

L'*éclectisme*, en effet, qui n'est pas le *syncrétisme*, consiste dans l'observation bien entendue et dans le jugement que cette observation permet de porter sur les opinions d'autrui.

C'est la philosophie du sens commun, appliquée à la critique des systèmes.

Comme toute philosophie, celle-ci peut, selon les temps, selon les lieux, selon les esprits qui la cultivent, paraître plus ou moins développée, plus ou moins forte et brillante. C'est ainsi que chez un cer-

tain nombre des écrivains dont l'examen va suivre, elle ne se montre qu'implicite, et plus sentie que comprise ; tandis que chez d'autres, au contraire, elle est saillante et déclarée. Mais, malgré ces différences, elle n'en est pas moins en chacun d'eux, et tous sont réellement *éclectiques*, dans le sens que nous venons d'indiquer. Seulement, il y en a qui le sont sans le savoir ni le professer (1).

(1) Je laisse subsister tout ce morceau, parce que il exprime assez bien l'embarras que j'ai éprouvé à classer avec quelque simplicité les philosophies, dont je faisais l'histoire. Mais en même temps je reconnais, et je montre dans mon supplément, que la classification que je propose est loin d'être satisfaisante; je n'avais pas lorsque je l'ai faite assez d'expérience de l'Histoire de philosophie, pour en proposer une meilleure, et la changer aujourd'hui; ce serait changer tout mon livre, ce serait le refaire; et en vérité pour cette œuvre le courage me manquerait. (3e édition.)

F. BÉRARD,

Né en 1793, mort en 1828.

La conséquence nécessaire du règne du *sensualisme* en France, pendant les premières années du dix-neuvième siècle, devait certainement être de rendre la science physiologique encore plus matérialiste qu'elle ne l'eût été d'elle-même et d'après ses propres préjugés; comme le résultat inévitable du *spiritualisme* régénéré devait être de la ramener à une manière de voir plus psychologique. En effet, tant que les philosophes n'ont reconnu dans l'intelligence d'autre faculté que la sensation, il était difficile aux médecins, déjà trop portés par leurs études à tout réduire à l'organisme, de ne pas expliquer par les organes la vie et toutes les fonctions qui dépendent de la vie. Mais quand la philosophie, tout en admettant la sensation, a tenu compte de la conscience, et que par la conscience elle a saisi l'ame et l'a expliquée sans mysticisme, la médecine, de son côté, a dû modifier son système; et quoique peu d'écrivains seulement, de ceux qui lui appartiennent, aient été les interprètes de cette réforme physiologique, ils ont cependant eu dans la science assez de poids et d'autorité pour qu'il convienne de constater ce changement de direction, et de dire quelque chose de deux auteurs chez lesquels il nous a paru le plus marqué :

nous voulons parler de MM. Bérard et Virey (1). Commençons par le premier.

Rien de plus aisé à reconnaître dans son idée sur la vie que l'influence qu'y a exercée la science psychologique. Matérialiste comme tout le monde, tant qu'il ne regarde que les faits, il cesse de l'être aussitôt qu'il recherche les principes. Il juge par les sens de tout ce qui est sensible; mais pour ce qui ne l'est pas et doit se conclure, il le conçoit d'après la conscience : il observe en médecin et raisonne en psychologue.

Des molécules et un arrangement déterminé de ces molécules, des organes et des fonctions, un corps vivant, en un mot, avec ses divers attributs, voilà ce qu'il admet, en commun avec tous les physiologistes; mais ensuite les choses changent. Ce corps qui vit, comment vit-il? d'où lui viennent l'excitation, l'action et le mouvement? de la force, il le faut bien, puisque sans cela rien ne se ferait; mais la force elle-même, qu'est-elle, et quelle notion s'en former? Ceux qui pensent que nous n'avons qu'une manière de connaître, la *sensation*, qu'un objet à connaître, l'*étendue*, ne distinguent pas réellement la force de la molécule, dont ils la supposent une qualité : il n'y a pas deux choses à leurs yeux, la molécule et la force; il n'y en a qu'une, la molécule, avec la force pour attribut; en sorte que, quand l'ordre l'appelle avec ses pareilles à composer un corps, elles n'ont

(1) Nous sommes loin de vouloir borner à ces noms la liste des physiologistes spiritualistes; si nous avions une plus grande érudition médicale, nous en pourrions citer un plus grand nombre : nous citerions les docteurs Georget, Miquel, Bertrand, etc.; mais nous avons voulu présenter deux exemples, et non offrir une énumération.

toutes besoin que d'elles-mêmes pour produire ce résultat; point d'auxiliaires qui les secondent, rien d'emprunté ni d'étranger : elles ont tout ce qu'il leur faut, et se suffisent parfaitement. Cette opinion est toute contraire à celle que professe M. Bérard. Selon lui, outre la sensation, il y a dans l'homme le sentiment, le sens intime, aussi réel qu'aucun autre et d'un objet aussi certain. Si donc on l'interroge avec attention, et qu'on recueille fidèlement l'espèce de vérité dont il donne témoignage, on reconnaît qu'il atteste l'existence d'un principe qui, sans avoir rien de corporel, sans être sensible d'aucune façon, *est* cependant et se montre actif, vivant, animé, source de mouvement et d'impulsion, force substantielle et efficace. C'est une force, et il l'est sans être matière; il l'est en lui-même, par sa nature et indépendamment de ses rapports avec la masse organique : ce n'est en effet ni comme molécule, ni comme assemblage de molécules, qu'il se révèle à l'observation; ce n'est sous aucun des attributs qui appartiennent aux molécules. Ce qu'on y voit au milieu des aspects divers qu'il présente, c'est une activité, une et identique, avec une infinie facilité à se livrer, libre ou non, à toute sorte de développemens; ce sont des passions, des pensées et des volontés, qui, toutes phénomènes du même sujet, ne mettent en relief, lorsqu'elles se produisent, qu'une puissance très distincte d'un composé matériel. Ainsi, grâces à la conscience, une vraie force est reconnue, qui peut dès lors servir à concevoir toutes les autres. En effet, puisque l'ame est telle par sa nature qu'elle a l'action sans être matière, il est clair, par là même, que l'action n'est pas nécessairement une dépendance de la ma-

tière; d'autant d'ailleurs que rien ne prouve que le corps ait en lui une énergie propre et essentielle. Et comme l'ame est la première, ou pour mieux dire la seule force connue directement, que les autres ne le sont qu'indirectement et par induction, il faut bien par analogie que les forces à connaître se déterminent d'après celle dont on a d'abord l'idée; il faut que toutes soient comme des ames, ou au moins comme des principes actifs et vivans qui s'allient à la matière et en régissent les molécules. Ainsi, aperçoit-on dans l'animal le signe physique de quelque cause qui agit en lui et le modifie, par exemple, la digestion, la nutrition, etc., on doit conclure de ce phénomène la même chose que de celui qui annonce par sa présence la pensée ou la volonté. Si le second vient d'une force, il n'y a pas de raison pour dire que le premier n'en vienne aussi. Si celui-ci est un effet de la vie morale, l'autre est un effet de la vie physique : des deux côtés, il y a la vie, la force; seulement ici elle est purement digestive, nutritive, tandis que là elle est intelligente et capable de volonté. Il y a donc dans l'organisme, outre les molécules qui le composent, des principes particuliers qui, actifs par eux-mêmes, portent sur les molécules qu'ils atteignent la puissance dont ils sont doués, les saisissent, les rallient, les combinent, en forment des appareils à fonctions spéciales, et en cet état, les excitent, les entretiennent, les réparent, jusqu'au moment où survient la mort. Ce sont ces principes qui ont la vie, et qui, par leur concours et leur harmonie la répandent et la distribuent dans toutes les parties de l'organisme; ce sont eux qui, avec l'ame, jettent dans l'inertie de cette masse le mouvement et l'action, et en font ainsi un *dyna-*

misme, où vient se jouer sous mille formes la force, tantôt intelligente, tantôt vitale et animale, le tout avec bon ordre et d'après des lois déterminées. En sorte que les organes, dans ce système, loin d'être les causes efficientes ou les agens producteurs de nos diverses facultés, n'en sont que les instrumens extérieurs et le mécanisme accidentel : elles leur préexistent en quelque sorte, elles les trouvent à leur usage et s'en servent pour agir, mais il serait possible qu'elles agissent autrement et dans d'autres conditions; il ne faudrait pour cela qu'un changement de rapports et de mode d'existence. Ce n'est ni le cerveau qui pense, ni l'estomac qui digère : c'est la force intelligente qui pense dans le cerveau, et la force digestive qui digère dans l'estomac. L'estomac et le cerveau ne sont que des lieux arrangés pour qu'elles y jouent leur rôle, ce sont les théâtres où elles se déploient avec les fonctions qui leur sont propres. Il y a quelque chose de cette doctrine dans celle de Stahl et dans celle de Barthez, c'est à dire qu'elle tient de l'*animisme* et du *vitalisme*; cependant elle n'est entièrement ni *animiste*, ni *vitaliste*. Elle reconnaît dans l'organisme un autre élément que la molécule; mais que cet élément soit l'*ame* ou qu'il soit le *principe vital*, à l'exclusion de toute autre chose, c'est ce qu'elle ne croit ni n'admet plus. Elle conçoit, au contraire, plusieurs forces, deux au moins, dont l'une sent et veut, et l'autre se borne à vivre. Stahl et Barthez expliquent tout par une seule et même cause; mais leur unité défectueuse ne peut rendre compte de tous les faits : car ces faits sont divers, et se distinguent au moins sous un rapport essentiel; c'est que les uns paraissent produits avec conscience

et liberté, et les autres par pur instinct, sans idée ni volonté. M. Bérard reconnaît cette distinction; voilà pourquoi il n'est ni purement *vitaliste*, ni purement *animiste*.

Tel est, en résumé, le système de physiologie que l'on trouve développé dans le livre qu'il a publié (1). Pour en apprécier la valeur, il faut saisir exactement le point capital sur lequel il porte. La force est-elle ou non une propriété de la matière? voilà toute la question. Selon que cette question sera résolue dans un sens ou dans l'autre, le système dont il s'agit aura tort ou raison. Il sera faux s'il est prouvé que la force vient de la matière, il sera vrai s'il en est autrement: c'est donc là ce qu'il faut bien voir. Or, s'il suffit, pour se décider, de consulter la conscience, c'est à dire la faculté par laquelle seule l'ame a d'abord l'idée de l'activité, la réponse est aisée : la force n'est pas physique. En effet, telle qu'elle se voit dans le *moi*, elle est simple, identique; elle n'est ni figurée, ni colorée, ni sonore, elle n'est perceptible par aucun organe et ne se révèle qu'au sens intime, et par toutes ces raisons elle doit être considérée comme autre que la matière. Si donc on consulte la conscience, et il le faut bien, puisque c'est par elle et sur ses données que nous connaissons et notre force et toutes les forces, il n'y a pas de doute qu'il n'y ait une différence essentielle entre l'être actif et l'être inerte, entre la vie et la molécule. Ainsi l'auteur ne s'est pas trompé en appuyant sa théorie sur ce principe philosophique.

(1) *Doctrine des rapports du physique et du moral*, pour servir de fondement à la physiologie intellectuelle et à la métaphysique. *Paris*, 1823, 1 vol. in-8°.

Réellement la force doit se distinguer de la matière. Il convient cependant de remarquer que, dans une hypothèse dont nous parlerons, et qui a ses partisans (voir M. Maine de Biran), on conteste cette distinction, et l'on pense qu'il n'y a pas deux choses, mais une seule. Cela tient à ce que l'on suppose qu'il n'y a au monde que de la vie, du mouvement, des puissances qui, selon l'espèce et le degré d'activité dont elles sont douées, constituent de simples forces, de simples principes résistans et adhérens, ou bien des agens plus élevés, des ames et des esprits. Mais alors, à vrai dire, ce n'est pas la matière qui a la force, c'est la force qui a la matière, ou du moins les propriétés qu'on attribue à la matière; et le système qui sort de là, loin de faire objection à l'existence propre de l'activité, la soutient au contraire, si l'on veut même, l'exagère; loin de la nier, il en fait la seule et unique existence qu'on doive reconnaître.

On peut donc admettre, avec M. Bérard, que l'organisation se forme, se soutient, se développe et se conserve par l'assistance de causes qui ne sont pas matérielles.

Voyons maintenant sa psychologie : elle est spiritualiste, on le conçoit sans peine, d'après tout ce qui a été dit. En effet, guidée par l'observation, qui, comparant les faits aux faits, ne trouve aucune espèce d'analogie entre ceux de la matière et ceux de l'ame, elle s'élève naturellement à l'idée d'une substance qui, au lieu de l'étendue, de la figure, ou de la couleur, a la passion et l'intelligence. Cette substance est active, c'est une force : cette force a le sentiment de son existence; elle se discerne, par conséquent, de tout ce qui n'est pas elle; elle se dit *moi :*

elle est *moi*, et, s'il fallait le prouver, il n'y aurait qu'à rapporter quelque circonstance qui mette la chose tout à fait hors de doute; comme, par exemple, lorsque, retirée du monde physique, se recueillant dans sa conscience, insensible à tout, excepté à elle, un moment du moins elle voit qu'elle vit dans un complet égoïsme d'intelligence; comme aussi lorsqu'il lui arrive de recevoir des points divers de l'organisme des impressions qui, dans leurs causes, n'ont ni unité, ni relation : certes, s'il n'y avait pas de *moi*, ces impressions ne deviendraient pas ce qu'elles deviennent, les modifications d'un même sujet, les sensations d'une même ame; et quand on perd un organe, et que cependant on se souvient des impressions dont il a été cause, qui se souvient? est-ce l'organe qui n'est plus, ou le *moi* permanent, qui, en perdant un de ses appareils, a retiré comme à part lui et retenu dans sa mémoire les sensations successives qu'il a éprouvées précédemment?

Mais cette force douée de conscience, qui n'est pas l'organisme, est cependant avec lui dans de continuels rapports. Quels peuvent être ces rapports? C'est un point sur lequel la philosophie, sans qu'il y ait de sa faute, n'a répandu jusqu'à présent qu'une lumière assez douteuse; peu ou point d'explications qui soient réellement satisfaisantes. Cependant, s'il en est une moins défectueuse, c'est celle sans aucun doute, que donne le système qui considère l'organisme comme soumis à des forces dont l'activité le pénètre et l'anime de toutes parts. L'ame, en effet est une de ces forces, elle est celle qui y déploie la pensée et la volonté; la vie en est une autre, elle est celle qui y produit la contraction, la nutrition, la digestion, etc.

L'ame et la vie sont en présence ; à tout moment elles se rencontrent, agissent et réagissent l'une sur l'autre; des impulsions, ou, pour mieux dire, des impressions en résultent, qui, selon le sujet qu'elles affectent, ont le caractère soit de la sensation et de l'idée, soit de l'excitation et de l'animation ; c'est ainsi qu'il arrive à l'ame de faire vivre la vie même, et à la vie de faire penser le principe même de la pensée ; c'est ainsi qu'on voit l'ame se comporter, à l'égard de la vie, presque comme les *stimulus* physiques, comme l'air et les alimens, et concourir de cette manière à l'entretien et à l'exercice des fonctions organiques, comme on peut voir la puissance vitale soutenir et aviver le développement intellectuel : telles sont les relations qui paraissent les plus vraisemblables entre l'ame et le corps, entre l'esprit et la matière.

Quant à l'hypothèse qui prête à l'organisation la propriété de produire le moral et ses diverses facultés, il y a d'abord à y opposer plusieurs raisons métaphysiques, celle-ci, par exemple : si c'est le cerveau qui sent, il faut que ce soit en quelque partie, car il est composé ; il faut qu'il sente en A les impressions de la vie, et en B celles de l'ouïe, ou de tel autre des cinq sens. Or, quelque rapprochés que soient ces deux points, ils sont distincts, ce sont deux points. Comment concilier cette dualité avec l'unité de l'être sentant qui réunit en lui avec la plus parfaite simplicité les impressions de toute espèce?

Mais il y a des raisons tirées de l'expérience physiologique, qui suffisent pour faire douter que le cerveau, qui, au jugement de psychologie, n'est pas le producteur du sentiment, en soit même la condition unique

et nécessaire : voici quelques résultats qui paraissent confirmer ce doute :

1° La sensibilité des membres n'est pas toujours dans un état correspondant à celui du cerveau ; dans l'hémiplégie, par exemple, quand le cerveau est encore malade, et les parties supérieures et intermédiaires toujours paralysées, les parties inférieures peuvent reprendre leur sensibilité progressivement de bas en haut. Les faits de ce genre, sérieusement médités, font soupçonner que la théorie qui rapporte au cerveau le sentiment des parties d'une manière absolue n'est nullement exacte ; car, dans cette théorie, à mésure que le cerveau se dégage, les parties supérieures, qui sont plus rapprochées de son influence, devraient reprendre leur sensibilité plus tôt et plus aisément que les parties inférieures, qui sont plus éloignées.

S'il n'y avait qu'un seul foyer d'action nerveuse, il devrait en être ainsi ; mais s'il y en avait plusieurs, si du moins ce foyer n'était pas circonscrit dans le cerveau, s'il s'étendait à la moelle épinière tout entière, s'il était divisé en autant de départemens secondaires qu'il y a de différentes origines de nerfs et de portions de moelles nerveuses correspondant à cette origine ; si ces départemens unis par leur organisation, leur continuité et leurs analogies de fonctions et de vitalité, se prêtaient mutuellement des forces, on pourrait mieux expliquer le singulier phénomène dont il s'agit on pourrait jeter ainsi le plus grand jour sur les paralysies partielles, qui sont inexplicables avec un seul centre circonscrit d'action nerveuse.

2° Des classes entières d'animaux, tels que les zoophytes, n'ont point de cerveau, et cependant elles

ont des sensations ; il faut donc que ce soit d'autres appareils que le cerveau qui servent à la sensibilité et aux autres fonctions de la vie : en outre, dans les animaux des premières classes qui commencent à avoir du cerveau, cet organe a si peu d'importance sous le rapport anatomique et physiologique, qu'on ne saurait le concevoir alors comme le siége absolu des sensations : ce n'est qu'un ganglion comme un autre, souvent même moindre qu'un autre, et qui n'a que sa part et une part assez mince dans le service général auquel il concourt.

3° On a des exemples où le tronc a pu être séparé du cerveau, où la moelle épinière a été divisée complètement, et cependant on a reconnu dans ce tronc ou dans la partie tranchée de la moelle des signes de sentiment qui survivaient à la section : c'est bien autre chose encore quand, comme dans certaines espèces, les parties peuvent être disjointes et continuer de vivre en cet état, et offrir le phénomène de la sensation.

4° Il arrive aussi que le cerveau est altéré en certain cas, quelques-uns même disent détruit, sans que pour cela la sensation cesse de se produire, surtout si l'altération ou la destruction se sont faites peu à peu et lentement.

5° L'idée de faire du cerveau l'organe unique de la sensation est peut-être venue de ce qu'on l'a pris pour le centre générateur du système nerveux : or, c'est là une hypothèse qui perd tous les jours de sa probabilité auprès des meilleurs observateurs.

Mais non seulement le cerveau n'est pas le centre unique et absolu de la faculté de sentir, les nerfs eux-mêmes ne sont pas les seuls agens de cette faculté : ce qui le prouve, c'est que :

1° Les nerfs présentent partout à peu près les mêmes apparences organiques et vitales, et que les sensations auxquelles ils contribuent ont la plus grande variété, et l'ont sans doute par suite de la diversité des tissus et des appareils qui modifient, par cette raison, l'uniforme action des nerfs;

2° C'est qu'il y a dans l'homme, comme dans beaucoup d'espèces, des parties qui sont sensibles sans avoir de nerfs, ou qui le sont moins que d'autres, quoique avec beaucoup de nerfs, ou qui, sans rien perdre ni rien gagner en fait de nerfs, perdent ou gagnent en sentiment : mais bien plus, des animaux manquant de nerfs n'en ont pas moins quelque degré de vie et de sentiment.

D'après ces raisons et celles qu'on pourrait y joindre, il est assez clair que l'organisation, dans son rapport avec le moral, n'y joue pas le rôle que l'on suppose, et ne le joue pas comme on le suppose.

Nous terminerons ces exposés par le résumé de l'opinion de l'auteur, que nous empruntons textuellement à un chapitre de son livre :

« L'ame est une, indivisible, non matérielle. Unie au corps, elle ne peut se prêter à cette union que comme ame, et non d'après la loi qui unit le corps au corps. Elle ne peut pas être juxtaposée, interposée, intercalée aux organes; elle y est présente, elle y sent, leur prête et en reçoit de l'activité. Elle est liée, dans son exercice, à certaines conditions physiologiques et vitales, sans lesquelles elle ne pourrait bien déployer ses facultés, mais elle ne leur doit pas ses facultés : c'est une force en harmonie, en synergie, avec d'autres forces, qui elles-mêmes ont dans l'organisme leurs fonctions et leurs propriétés. »

Nous ne reprendrons pas, pour les discuter, les différens points de l'analyse que nous venons d'offrir à nos lecteurs : nous n'aurions qu'à adhérer à ceux qui sont de pure psychologie, et pour ceux qui appartiennent à la physiologie, nous en serions mauvais juge. Nous les admettons, parce qu'il nous semblent philosophiques et rationels ; mais cependant, comme ils supposent la connaissance de faits qui ne nous sont pas familiers, nous nous abstenons de prononcer, nous bornant à exposer, afin que chacun voie et conclue selon ses lumières : nous ajoutons seulement que, pour notre compte, et jusqu'à concurrence de meilleures raisons, nous préférons certainement l'explication que donne M. Bérard à celle que donnent les matérialistes ; du moins s'accorde-t-elle beaucoup mieux avec les vérités de conscience, et satisfait-elle mieux, par conséquent, aux conditions de la psychologie.

Nous avons déjà eu l'occasion, en parlant de Cabanis, de dire un mot sur l'espèce d'exigence d'esprit et d'aigreur philosophique dont la discussion de M. Bérard n'est pas toujours exempte : il y a dans son ouvrage plus d'une trace de ce défaut. Pour peu qu'une opinion ne soit pas la sienne, il la traite avec une rigueur qui n'annonce pas cette sympathie et cette facilité d'intelligence qu'on aime à voir aux philosophes ; il en devient parfois étroit et tracassier : il fait la guerre pour un rien, et argumente pour une nuance; il semble qu'il lui faille à tous prix se mettre à part et se distinguer : c'est une prétention excessive à être seul de son avis, qui peut même, en certains cas, nuire à l'étendue de ses idées.

Quant aux doctrines qui ne sont pas seulement en différence, mais en contradiction avec les siennes,

il ne leur fait aucun quartier ; il ne leur accorde ni paix ni trêve ; et comme il les voit dans des personnes et avec des noms qui les soutiennent, hostile au crédit qu'elles en reçoivent, sa critique, parfois trop rude, n'est pas toujours assez purement littéraire ; elle ne disserte pas seulement, elle condamne et flétrit, elle se laisse aller à des mouvemens qui ressemblent plus à de la colère qu'à une justice impartiale. S'il eût montré plus de mesure, son livre, mieux accueilli, eût été plus utile, et lui-même, mieux compris par les personnes dont il eût pu, en la combattant mieux, ménager l'opinion, n'eût pas à son tour été exposé à de mauvais et faux jugemens.

M. VIREY.

M. Virey est du nombre des physiologistes qui, comme M. Bérard, faisant revivre, en la modifiant, la doctrine de Montpellier, sur la *vie*, la *puissance vitale*, ou le *principe vital*, s'est mis de nos jours en opposition avec l'école de Cabanis. C'est un acte qui l'honore; non que, selon nous, il y ait plus de mérite à être spiritualiste que matérialiste : ce n'est pas la couleur d'une opinion, ce n'est pas même sa vérité, qui en fait la valeur morale, c'est la manière dont elle se forme, la bonne foi qu'elle atteste, l'examen qu'elle suppose; ce sont les circonstances particulières dans lesquelles elle se produit : mais être spiritualiste avec le petit nombre, et, quand presque tous les siens, presque tous ceux dont on partage les études et les travaux, sont pour la doctrine contraire, l'être avec conscience et indépendance, après des recherches sérieuses et dévouées, c'est un titre à l'estime, comme tout ce qui annonce de la force et de la franchise : telle nous semble la position de M. Virey. Au lieu de prendre comme un croyant la religion du matérialisme, que la philosophie médicale avait presque unanimement adoptée au commencement du siècle, et jusqu'à ces derniers temps, il l'a discutée et jugée; une critique impartiale jointe à l'observation attentive de certains faits trop négligés, l'a conduit à un spiritualisme qui peut bien n'être pas exact et vrai de tout point, mais qui certainement a sa base, et, sous son point de vue psychologique, est beaucoup plus

satisfaisant que le système contraire ; il l'a développé avec un grand talent d'exposition et un appareil remarquable d'érudition et de connaissances positives, dans un ouvrage intitulé : *De la puissance vitale* (1). Nous allons essayer d'en résumer les principales idées ; mais commençons d'abord par quelques réflexions qui montrent l'état précis de la question.

On peut ramener à deux opinions principales (2) les idées que l'on a eues sur la force qui se déploie dans l'univers : la première la conçoit comme une propriété ou un effet de la matière ; la seconde comme un principe à part, qui s'associe sans se confondre avec les élémens matériels ; celle-ci envisage la nature comme un assemblage de corps qui tirent d'eux-mêmes le mouvement et la vie ; celle-là comme un vaste corps dont toutes les parties sont unies, vivifiées et mises en action par une puissance primitive et une, dont la source est en Dieu.

A ces deux opinions se rattachent deux doctrines physiologiques opposées : l'une qui voit dans l'homme un composé de molécules, dont la combinaison organique engendre toutes les fonctions vitales ; l'autre une force simple, qui pénètre, anime, dispose l'organisme, et y produit tous les phénomènes de la vie.

La collection des corps et les forces qui en résultent, la combinaison des organes et les fonctions qui en dérivent, ou bien une force générale se répandant dans tous les corps, la vie excitant tous les organes,

(1) *De la puissance vitale*, 1 vol. in-8°, 1823.

(2) Il y a une troisième opinion, celle qui sera exposée au chapitre de M. Maine de Biran ; mais il n'est pas nécessaire d'en tenir compte ici.

voilà le fond des idées en métaphysique et en physiologie.

Ainsi, d'une part, l'on explique la force par la matière, la vie par l'organisme; de l'autre, le mouvement de la matière par la force, le jeu de l'organisme par la vie.

Or, si nous supposons que ces deux systèmes remplissent également bien la première condition de leur existence scientifique, c'est à dire qu'ils admettent, sans les altérer ni les fausser, les faits reconnus par l'expérience, et si nous n'avons plus à les juger que sur les explications qu'ils proposent, nous remarquons dans l'un deux grandes difficultés dont l'autre nous paraît exempt. En effet, pouvons-nous croire, en premier lieu, que les forces soient les attributs essentiels de la matière, quand celle de toutes que nous connaissons le mieux, et d'après laquelle nous connaissons par analogie toutes les autres, quand notre force personnelle se montre à nous si visiblement distincte du corps, dans mille occasions où, se dirigeant librement, elle s'efforce de lui donner tel ou tel mouvement, et se trouve assez puissante ou trop faible pour réaliser cette volonté? Puis-je être l'effet de ces appareils, contre lesquels je lutte quelquefois avec tant de force et d'adresse, que je finis par les dominer, ou qui m'opposent malgré tout une invincible résistance? Si j'en suis l'effet nécessaire, par quelle vertu singulière m'arrive-t-il de me constituer cause à leur égard, et de retourner contre eux une puissance qui est la leur? N'est-il pas évident, en second lieu, que le matérialisme ne rend compte ni de l'unité d'action dans l'univers, puisqu'il fait de l'univers une totalité de corps qui se meuvent tous indépendam-

ment d'un principe supérieur et central, ni de l'unité de la vie de l'animal, puisqu'il en fait un ensemble de fonctions résultant d'un ensemble d'organes que n'anime pas une force commune? Au contraire, le spiritualisme satisfait également bien la raison sous ce double rapport.

Aussi voit-on beaucoup d'esprits se détacher de l'hypothèse matérialiste, à laquelle les avait séduits le génie de Cabanis et de Bichat, et revenir à une doctrine plus exacte, qui la réforme et la complète.

Le livre de M. Virey hâtera certainement ce retour à des idées meilleures; c'est du moins l'espérance que nous avons conçue en l'examinant avec soin, et que fera peut-être partager à nos lecteurs l'analyse que nous allons en présenter.

L'auteur traite de la puissance vitale considérée dans la nature et dans l'homme.

Dans la nature, la puissance vitale est cette activité qu'un être éternel et immuable tire de son sein, produit dans le temps et l'espace, revêt d'une infinie variété de formes, et, sans jamais l'épuiser ni l'affaiblir, fait passer de phénomènes en phénomènes, et emploie incessamment à l'œuvre de la génération, de la conservation et de la transformation. Du mouvement qu'elle met dans l'univers naissent des milliers de créatures qui, toutes, vivent leurs jours, et puis meurent, c'est à dire passent à une vie nouvelle, qu'elles gardent un temps, pour la dépouiller ensuite, et parcourir tout le cercle de vie que Dieu leur a tracé; ainsi toute la nature est vivante, toujours vivante; la mort n'y apparait que comme un acte qui continue l'existence en la déplaçant et la ravive en la jetant dans des formes nouvelles : seulement tout ne vit pas

au même degré et de la même manière. Dans le minéral, la vie, se composant de forces isolées qui rapprochent, sans les unir, les molécules qu'elles animent, est moins avancée que dans le végétal : ici, plus près de l'unité, sans être encore une, elle se concentre en quelques points, ébauche l'organisme, mais ne l'achève pas. Dans l'animal et dans l'homme, elle a sa plus grande perfection, parce qu'elle s'y trouve indivisible, simple, unicentrale, et qu'elle y jouit ainsi, au plus haut point, de l'unité.

La puissance vitale, répandue dans la nature, ne se borne pas à vivifier chaque être en particulier, mais elle établit entre eux les plus intimes et les plus constans rapports; elle les meut, pour ainsi dire, dans une sphère immense, où les unissent, de toutes parts, de manifestes harmonies ou de mystérieuses correspondances. Il n'en est pas un qui aille solitaire et abandonné, et qui ne trouve à tous les points de son existence d'innombrables liens qui l'attachent et le retiennent à l'ordre général. Il n'en est aucuns qui un jour ou l'autre échappent au tout qui les renferme, pour se mettre en dehors et vivre à part; et quelle que soit la rapidité des révolutions qui les entraînent, ils restent toujours dans le système auquel ils appartiennent; de là les innombrables influences qu'ils ne cessent d'exercer les uns sur les autres; de là cette combinaison d'actions ordonnées dans une fin commune; de là cette vie universelle dont la vie de chaque être n'est qu'une dépendance et un développement particulier. C'est pourquoi l'homme n'est pas seulement un individu, mais un membre de ce vaste organisme dont l'univers est plein; c'est pourquoi le médecin ne doit pas seulement l'étudier en lui-même, mais

pire quelquefois moins de conviction, c'est qu'en ces matières la foi est difficile, et demeure toujours un peu inquiète.

En passant à la partie de son ouvrage qu'il a spécialement consacrée à l'examen de la vie dans l'animal et dans l'homme, M. Virey expose, discute et combat l'opinion de ceux qui la considèrent comme la propriété ou l'effet de l'organisme.

Selon eux, la vie c'est la sensibilité et la contractilité ; la sensibilité et la contractilité sont les propriétés, l'une de la pulpe nerveuse, l'autre des tissus musculaires : le nerf et la fibre, voilà donc les deux principes de la vie.

Mais il faut remarquer que ces organes ne sont pas essentiellement sensitifs et contractiles comme ils sont essentiellement pesans, impénétrables et figurés, etc., etc. : la vie n'est donc pas en eux une qualité permanente et propre ; ils ne la possèdent que comme un accident, une espèce de don adventice qui leur échoit, leur reste ou leur échappe, au gré de circonstances qui ne dépendent pas d'eux ; et, s'il en est ainsi, est-elle autre chose que la production d'une force qui, d'elle-même active et animée, s'unit et se communique aux organes, y vient vivre, sentir et se mouvoir? et les phénomènes de la vitalité sont-ils autre chose que les actes par lesquels sa présence dans l'animal s'annonce et s'exprime? Que voir dans les nerfs et dans les muscles, sinon des appareils qu'elle pénètre, qu'elle empreint de son esprit, qu'elle vivifie de telle sorte qu'ils semblent la vie elle-même, quoiqu'ils n'en soient cependant que les auxiliaires et les alliés, auxiliaires et alliés d'un moment, dont elle se sépare et qu'elle délaisse aussitôt qu'affaiblis par le

temps et la douleur, ils ne peuvent plus lui demeurer unis par aucun lien?

Qu'on ne s'étonne donc pas si, une fois répandue dans le corps, la vie, qui se l'est intimement approprié, qui l'a fait sien, qui se l'est, pour ainsi dire, assimilé, semble lui être identique et même en résulter et en dépendre. Tant qu'elle y reste et qu'elle continue à en rendre les différentes parties sensitives, contractiles, vivantes, on peut aisément se tromper et croire qu'elle lui a été donnée comme une propriété essentielle et permanente : mais quand on la voit s'en retirer peu à peu, et enfin, le quittant pour toujours, lui ôter toutes les qualités qu'elle lui avait prêtées dans l'origine, on revient à une autre pensée, et l'on distingue clairement la force qui est venue un moment animer et développer le germe organique, de ce germe organique qui, après avoir reçu et conservé la vie pendant un temps, s'en trouve enfin dépouillé.

Si l'on ajoutait à ces explications, sur lesquelles M. Virey n'a peut-être pas assez insisté, quelques considérations empruntées à la psychologie humaine; si l'on montrait que, dans l'homme, le *moi*, essentiellement actif et un, ne saurait, à ce double titre, être la propriété ou l'effet d'un assemblage de molécules qui peut souffrir et transmettre l'action sans jamais la produire, et qui, pût-il la produire, ne lui donnerait pas l'unité qu'il n'a pas; que ce *moi*, agissant dans l'organisme, y sentant des forces étrangères, qui souvent lui en disputent la possession et l'usage, n'est ni cet organisme qui ne lui appartient qu'en partie, ni ces forces qui se constituent *non-moi* en sa présence; enfin, si l'on observait dans tous ses actes cette ame simple, personnelle sensible, in-

telligente et libre, on porterait de nouvelles lumières sur une question qu'il est important d'éclaircir, on compléterait en ce point la pensée de l'auteur, auquel on pourrait faire le reproche de n'avoir pas assez développé ses vues spiritualistes.

Cependant son opinion n'est point douteuse, voilée, retenue et timide; elle s'annonce au contraire d'un ton ferme et décidé. « Autre chose est l'organisme, dit-il quelque part, autre chose est la force excitatrice qui le met en mouvement. » Et dans un autre endroit : « Plusieurs physiologistes modernes ont cru pouvoir mettre la vie en pièces, c'est à dire la partager en diverses proportions entre nos différens systèmes ou appareils organiques : tant au système nerveux, tant à l'appareil musculaire, tant pour le tissu lamineux ou cellulaire; et ainsi le premier aura la sensibilité, le second la motilité ou faculté contractile, le troisième la propriété tonique. Avec cette belle distribution ils croient pouvoir faire jouer parfaitement les rouages de leur horloge, sans s'inquiéter s'il ne faut pas une maîtresse roue, un ressort principal, intelligent, indépendant de ces facultés momentanément inhérentes à certains tissus ou appareils : tel est le physiologiste actuel.

Infelix operis summa, quia ponere totum
Nesciet.

Car, je vous prie, comment s'y prendront la tonicité, l'irritabilité, la sensibilité, pour déterminer ce chien malade à mâcher précisément du gramen afin de se faire vomir. » Et plus loin : « Si notre moral était produit par le jeu du physique, ainsi que l'établit

Cabanis, on pourrait concevoir comment l'influence des tempéramens, des sexes des âges, etc., agit sur nos qualités et nos dispositions; mais il serait impossible d'expliquer comment le moral, dans les passions, dans les divers états de méditation et de pensée, réagit si violemment sur le physique, sans admettre une force vitale distincte du corps. En effet, s'il n'y a que matière ou corps dans l'homme, l'esprit ne peut être qu'un esclave soumis et sans force. Cette question, que j'ai proposée à Cabanis lui-même, n'a pas été résolue, et l'on sait que ce savant revint sur une partie de ses premiers principes dans ses dernières réflexions, qui sont restées inédites (1).»

Après avoir établi la force vitale comme principe *animateur*, il montre qu'elle est essentiellement intelligente, même dans ceux des animaux chez lesquels la nature lui a le moins facilité le développement intellectuel. Il en est, en effet, qui sont privés de cerveau, de tête, de système nerveux visible, les polypes et les radiaires, par exemple; et cependant elle y paraît encore comme un guide éclairé, qui les dirige quand ils cherchent, choisissent, saisissent leur nourriture, se placent à la lumière, se retirent, se contractent en recevant une blessure, etc. On a moins de peine à lui reconnaître ce caractère dans ceux dont le système nerveux, plus parfait, lui permet d'accomplir des opérations plus complètes, plus étendues, plus délicates, témoins les abeilles et les fourmis, dont l'industrie merveilleuse annonce une pensée, qui, quelque instinctive qu'elle soit, n'en est pas moins un dessein plein de prévoyance et de

(1) Il est probable que ce sont ces réflexions qui ont été publiées dans la *Lettre* de Cabanis que nous avons citée.

sagesse. Enfin dans les espèces les plus relevées, dans l'homme surtout, elle se révèle par des traits de lumière qui frappent les yeux les moins clairvoyans. Elle est donc intelligente dans les animaux, et l'est plus ou moins dans chacun d'eux, en raison de l'état plus ou moins parfait de leur système nerveux. Ce rapport est constant; mais quelle est la nature de ce rapport? Pourquoi l'ame peut-elle mieux penser quand elle vit dans le cerveau de l'homme que dans celui du chien ou dans les nerfs informes du zoophyte? C'est d'abord parce qu'elle trouve dans un tissu nerveux d'un artifice plus fin et d'une sensibilité plus exquise un conducteur d'impressions, un excitateur d'idées plus subtil, plus fréquent, plus prompt, plus varié; c'est en second lieu parce qu'elle y trouve un instrument plus docile, qui se prête mieux et plus long-temps à la méditation, un appareil dans lequel, plus libre, elle peut se livrer plus aisément à tous les actes de la réflexion. D'où vient que l'esprit humain est naturellement au premier rang des intelligences terrestres? C'est que dans son alliance avec un organisme en quelque sorte plus spirituel qu'aucun autre, il est souvent, plus tôt et beaucoup mieux provoqué à la pensée, plus maître de lui et plus capable de se porter vers la vérité avec application et méthode, que ces ames moins favorisées, enchaînées par une loi plus dure à un système sensitif plus grossier, plus paresseux et plus confus, dans lequel leur activité n'a jamais qu'un jeu faible, arrêté, limité.

Un autre attribut de la force vitale dans l'animal, c'est d'être médicatrice. Présente et attentive à tous les systèmes qu'elle embrasse dans un amour commun, à peine s'est-elle sentie blessée ou troublée

dans l'un des deux, qu'aussitôt, lui portant un soin particulier, elle travaille à guérir le mal, à réparer le désordre dont il vient d'être atteint; elle met en mouvement et fait servir à son but tous les autres systèmes, tous ceux du moins dont l'action peut seconder ses vues. A ses ordres, tout consent, s'accorde et conspire pour la fin qu'elle se propose; et bientôt, pour peu que ses efforts soient heureux, on la voit ramener l'ordre, l'harmonie, la santé, dans les parties souffrantes. C'est ainsi que par des crises salutaires elle expulse du corps les matières morbifiques, qu'elle soulève l'estomac contre le poison, rejette d'une plaie le fer, le bois, les esquilles osseuses, etc., et qu'ensuite elle y reforme, elle y ravive les chairs attaquées et mourantes. Mais jusqu'à quel point est-elle médicatrice? dans quelle circonstance l'est-elle par elle-même, et indépendamment de tout art étranger? a-t-elle besoin de secours, de direction, ou même d'opposition? Voilà des problèmes qui sont exclusivement du domaine de la pratique médicale, et sur lesquels les médecins seuls sont appelés à prononcer. Nous abandonnons à leur examen toute la partie de l'ouvrage de M. Virey qui traite des forces médicatrices, nous bornant à remarquer qu'il fait précéder son opinion particulière d'une critique savante et lumineuse des doctrines contraires qui ont été proposées sur ce sujet.

Il est encore quelques autres points dont nous ne rendrons pas compte, parce qu'ils exigeraient de nous, pour être appréciés exactement, des connaissances physiologiques qui nous manquent; mais nous les indiquons aux juges compétens, comme dignes de toute leur attention.

Tel est l'esprit de la doctrine dont nous venons de retracer les points principaux. On voit qu'il n'est pas celui de l'école moderne : aussi, tout en professant une juste estime pour les services qu'ont rendus à la science *Bichat*, *Cabanis* et leurs disciples, l'auteur regrette qu'ils aient borné la pratique de leur excellente méthode à l'observation des seuls faits qui tombent sous les sens, et qu'ils ne l'aient pas appliquée à des recherches plus profondes sur la nature de la force vitale. Leur physiologie eût été plus complète, et la psycologie qui en découle, plus exacte et meilleure : car, il ne faut pas l'oublier, un système sur la vie et un système sur l'ame sont entre eux comme le principe et la conséquence; l'un contient l'autre, le produit, et le fait en quelque sorte à son image. Quand on regarde la vie comme un ensemble de fonctions, on doit naturellement regarder le *moi* comme un ensemble, et pour prendre l'expression de Condillac, comme une collection de sensations, car le *moi* n'est que la vie douée de conscience. Mais quand on pense que la vie est un principe simple et actif qui anime, développe l'organisme et le met en fonction, on doit croire que le *moi* est une force qui éprouve à chaque instant des sensations nouvelles, parce que, sans cesse en action, je dirais presque en évolution, elle rencontre de toute part des forces étrangères, qui elles-même animées d'une continuelle activité, la frappent constamment d'impressions diverses et la font jouir ou souffrir par la manière dont elles accueillent, favorisent ou empêchent son mouvement expansif.

Si donc l'ouvrage de M. Virey est destiné à faire quelque bien, ce ne sera pas seulement en ramenant les esprits à des spéculations physiologiques qu'ils ne

sauraient négliger sans erreurs, mais en les conduisant à une science de l'ame, qui, plus vraie que celle à laquelle ils avaient foi, est plus propre en même temps à leur donner les croyances morales et politiques dont ne peuvent se passer les intelligences éclairées et les cœurs généreux. Ce sera peut-être aussi en les réconciliant avec des idées religieuses qui, dépouillées de mysticisme, satisfont la raison, et dans lesquelles il est consolant pour le sage de trouver une explication de sa condition présente et une révélation de sa destinée future. Comment ne pas concevoir ces espérances, quand on aperçoit tous les rapports qui lient entre elles la physiologie, la psycologie et la théologie; et quand on voit dans la connaissance de la vie et de l'ame un commencement de celle de Dieu, et dans l'étude de Dieu celle de la vie et de l'ame universelles : *In Deo vivimus et sumus?*

Voilà un des premiers morceaux de philosophie que l'auteur ait écrits et publiés. Il aurait peut-être mieux fait de le supprimer ou de le refondre. Cependant comme à tout prendre le fond de sa pensée y est suffisamment exprimé, il le laisse subsister tel qu'il se trouve dans les deux précédentes éditions.

M. KÉRATRY,

Né en 1769.

L'ontologie n'est pas une chose vaine, mais elle est d'une grande difficulté. Ce qu'elle recherche dans l'homme et la nature, ce n'est pas seulement ce qu'ils ont d'actuel et de visible, c'est leur passé et leur avenir, leur origine et leur destinée, c'est à dire ce qu'il y a en eux de plus intime et de plus caché. En outre, du créé elle passe à l'incréé, elle s'élève au Créateur, elle plonge dans les ténèbres de cette mystérieuse existence, elle en contemple profondément les ineffables attributs. Son objet est infini : s'il était compris, tout serait compris, la théorie qui s'y rapporterait serait absolue, universelle ; ce serait la toute philosophie. Par malheur, une telle théorie n'est point encore constituée ; souvent tentée, quelque peu avancée par la coopération successive des penseurs de tous les âges, elle est loin cependant d'avoir le caractère d'une science ; positive en quelques points, elle est incertaine en beaucoup d'autres : il y reste une foule de choses à faire. Nous ne saurions donc refuser notre estime à l'écrivain qui, à son tour, a essayé d'y répandre quelques lumières nouvelles. S'y fût-il porté avec plus de mouvement que de méthode, plus de sentiment que de raison, en homme que son sujet domine, ravit et trouble quelquefois, ce serait encore un service qu'il aurait rendu à la vérité ; il aurait fait penser à des questions graves, profondes, iné-

vitables : tel est un des mérites de M. Kératry dans l'ouvrage d'ontologie qu'il a publié sous le titre d'*Inductions morales et physiologiques* (1).

Nous allons en donner une rapide analyse.

Au commencement il n'y avait que l'Être; mais l'Être était intelligent. Il voulut créer, et soudain il pénétra le néant, vide immense où la matière et l'esprit étaient de toute éternité à l'état de possible ; il leur prêta l'être, et les réalisa : ce fut en les combinant entre eux sous mille formes diverses. De ces combinaisons sortirent toutes les existences individuelles qui peuplent l'univers, et le varient à l'infini. Dans notre monde, il en résulta trois grandes espèces, les minéraux, les végétaux et les animaux, êtres mixtes qui présentent tous l'alliance de l'esprit, ou, pour mieux dire, de la force et de la matière, mais avec cette différence que dans les premiers, la force est sans unité et la matière sans organes ; que, dans les seconds, il y a commencement, et dans les autres complément de l'unité virtuelle et de l'organisation matérielle. Ces êtres vivent en cet état tout le temps que le permettent les lois qui les régissent ; après quoi ils meurent : et alors en chacun d'eux la force et la matière se retirent l'une de l'autre, non pour rentrer au néant, mais pour continuer à être, en passant sous de nouvelles formes et dans de nouvelles combinaisons. Telle est en particulier l'ame de l'homme, qui, dans le principe s'unit au corps pour s'en dégager ensuite et reparaître dans d'autres rapports, où sans doute elle reprend encore des organes, mais plus déliés et plus parfaits que ceux dont il jouit ici bas. Ainsi s'expli-

(1) 1 vol in-8°.

quent sous la loi de Dieu la *création* de l'être spirituel et de l'être matériel, leur *union* terrestre, leur *séparation* et leur *restitution* dans un autre monde.

Voilà quels sont les principaux points d'ontologie que M. Kératry a traités dans son ouvrage. Comme les développemens qu'il leur consacre consistent pour la plupart en descriptions à demi poétiques, qu'un résumé ne saurait reproduire, ou en explications physiologiques et physiques dont nous ne sommes point assez juge, nous ne suivrons pas l'auteur dans tous les détails de son système; nous nous bornerons à en examiner trois opinions particulières, qui regardent spécialement la partie morale de la science.

Commençons par ses idées sur l'immortalité de l'ame. Quant au fond, elles ne s'écartent pas de celles que professe sur ce point la philosophie spiritualiste. Elles se fondent sur les mêmes raisons. C'est de la simplicité et de la moralité de l'ame, c'est de sa condition sur la terre, de l'épreuve qu'elle y subit, de la manière dont elle la subit, du besoin et du droit qu'elle a de passer à un monde meilleur; c'est aussi de l'existence de Dieu, considéré comme ordonnateur de l'épreuve et juge du mérite, que l'auteur conclut une autre vie, succédant à celle-ci pour l'ordre et la justice. Mais non seulement il la conclut, c'est à dire la conçoit comme une conséquence rationelle, il la voit en quelque sorte, ou du moins l'imagine, et en fait presque le tableau : ainsi il croit que l'esprit ne dépouille ici bas son appareil organique que pour en prendre ailleurs un autre plus parfait, qu'il échangera sans doute encore contre un autre qui vaudra mieux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'enfin.... Mais qu'arrivera-t-il enfin? Est-ce à perpétuité, ou seule-

ment pour un temps, que se feront tour à tour toutes ces métamorphoses? et dans quels lieux se feront-elles? Sera-ce de Sirius à Saturne, où de Saturne à Sirius? Habitans de la terre, où irons-nous en la quittant? où sera notre première halte? Y retrouverons-nous les nôtres? nos aïeux nous y attendent-ils? y attendrons-nous nos descendans? Questions étranges, problèmes mystérieux, auxquels conduit le système de l'auteur, et pour lesquels il n'y a point de solution dans la science, mais seulement dans la poésie; inconcevable avenir, qu'on peut rêver en idée, mais qu'on ne saurait démontrer. Qu'il suffise de savoir, l'immortalité une fois prouvée, que l'ame doit trouver dans son nouveau mode d'existence plus ou moins de facilité à poursuivre sa destinée, et que c'est dans ce plus ou moins de facilité, ménagé à son action par les lois de la providence, que consisteront la récompense ou la peine qui l'attendent; que du reste, on ne cherche pas à voir ce qui ne peut se voir, à dégager un inconnu sur lequel les données manquent. On ne ferait que se jeter dans de vaines conjectures, et peut-être arriver à un fâcheux *illuminisme*: car on s'éblouit aisément quand on cherche à voir dans les ténèbres, et qu'on se fatigue les yeux sur des mystères impénétrables.

On eût mieux profité des idées de M. Kératry si, au lieu d'aller si loin par de simples imaginations, il se fût arrêté à ce que son sujet a de positif, s'il l'eût traité plus sévèrement; et que moins occupé d'hypothèses, il eût plus fait pour la science et présenté ses preuves avec plus de force et de précision : il en eût résulté pour ses lecteurs une conviction plus solide.

Passons à sa théorie morale. A la prendre en elle-

même, et dans la rigueur de son principe, elle n'est pas irréprochable. L'intérêt y paraît au fond : intérêt doux et bienveillant qui ressemble sans doute bien peu à l'*utile* étroit de Volney, et qui certainement dans la pratique, sous la direction d'une ame honnête, n'aurait aucun des inconvéniens du sensualisme vulgaire; mais il n'en est pas moins un intérêt, une espèce d'égoïsme; c'est le plaisir entendu d'une manière large et généreuse, mais c'est toujours le plaisir. Or, cette doctrine ne satisfait pas bien par la solution qu'elle propose sur le but de la vie humaine. En effet, comme nous l'avons montré, et, comme nous le montrerons ailleurs, si l'homme est fait pour le bonheur, c'est seulement parce que le bonheur est la conséquence du bien; c'est parce qu'il en est le sentiment, la preuve et la récompense : mais, à dire vrai, l'homme est fait pour le bien, c'est à dire pour le plus grand développement de toutes ses facultés; et comme il ne peut avec sa conscience arriver au bien sans le savoir, et le savoir sans être heureux, sa destinée a pour objet le bien et le bonheur à la fois; en sorte que les séparer entre eux, prendre l'un et laisser l'autre, renoncer à celui-ci pour celui-là, c'est mettre en deux le but de la vie, c'est lui ôter son intégrité, et avec son intégrité sa vérité. Les stoïciens pour leur part, les épicuriens pour la leur, n'ont pas fait autre chose; ils n'ont vu, ceux-ci que le plaisir, et ceux-là que la vertu, se partageant entre ces deux maximes : le bonheur sans condition, ou le bien pour le bien lui-même; partage mal entendu, d'où sont sorties deux opinions qui, toutes deux exclusives, sont par là même défectueuses; car il n'est pas vrai que le bonheur sans condition, ou le bien sans conséquence,

soient le plein but de la vie ; le vrai est au contraire que c'est le bonheur à cause du bien, ou le bien avec le bonheur. M. Kératry nous a semblé incliner vers l'un de ces deux principes ; vers le principe épicurien, et, sous ce rapport, sa théorie peut prêter à quelques critiques : mais comme en même temps elle s'allie à des croyances si élevées, aux dogmes si saints de l'immortalité de l'ame et de l'existence de Dieu, elle se corrige et s'élargit, grâce à ces excellentes idées ; elle prend la couleur d'une doctrine d'amour et de sentiment ; ce n'est plus de l'égoïsme, c'est du sentimentalisme. Ajoutons que, si des principes peuvent gagner à passer par une ame excellente, M. Kératry, mieux que personne, a dû donner à ceux qu'il professe cette empreinte de loyauté qui ne manque jamais à sa pensée. Homme de cœur, et de cœur chaud, toujours en verve de conscience, tout inspiré de probité, il ne sort rien de sa pensée qu'il ne le nuance de son caractère ; il le met dans tout ce qu'il écrit. Le philosophe en lui n'est point un être abstrait : c'est le citoyen, le patriote ; c'est la personne elle-même, telle que nous l'avons vue toutes les fois qu'il a fallu dire ou faire quelque chose de bon et d'honorable. Il serait difficile de cette manière qu'une morale, même moins vraie que celle qu'il a adoptée, exposée avec ce sentiment d'honnêteté qui le domine, n'en reçût pas en effet les plus heureux amendemens. Aussi est-ce là ce qui arrive, et ce qui explique comment M. Kératry, d'un système qui, chez tout autre, ressemblerait à l'intérêt, fait une doctrine de bonté, d'amour et de dévouement. Cette métamorphose n'est qu'une illusion, mais ce n'est pas celle de toutes les ames ; elle était naturelle à M. Kératry.

Il y a un jugement à peu près semblable à porter sur la poétique de l'auteur. En principe, il réduit le beau à l'*utile*; dans l'homme et dans la nature, dans la réalité et dans les arts, il ne regarde la beauté que comme un effet de l'utilité : c'est là le fond de son système. Or, si par utilité on entend (selon nous, mal à propos) tout ce qui peut contenter un besoin et satisfaire un désir, il est clair que le beau, jusqu'à un certain point, est l'utile : il est l'utile, puisque (par hypothèse) l'utile embrasse tout : toutefois, il faut remarquer qu'alors même le beau n'est pas toute espèce d'utile, puisqu'il y a bien des objets dont on jouit sans les admirer, et dont on profite sans poésie. Mais il ne faut pas prêter à l'*utile* ce sens vague qu'il n'a pas; il faut le prendre comme tout le monde et dans sa commune acception : or, à ce compte, il n'est que la propriété de contribuer au bien-être matériel : c'est la propriété qu'a un habit de couvrir, une maison d'abriter. Que si, en outre, l'habit plaît par sa coupe, la maison par son élégance, c'est que dans ces objets le beau se joint au bon; c'est une qualité de plus, c'est une autre qualité. S'ils n'eussent été qu'utiles, ils n'eussent réellement satisfait, l'un que le besoin d'être couvert, l'autre que celui d'être abrité; mais en s'embellissant, ils conviennent à un besoin d'un autre genre; ils s'adressent au sens du beau, et éveillent l'idée de la poésie. Si donc le beau s'allie à l'utile, il n'est pas pour cela l'utile ; il est autre chose : reste à savoir ce qu'il est. Or, rien n'est plus difficile. Bornons-nous à jeter quelques vues sur la question. Pour ne pas remonter trop haut, partons d'un point que nous prenons pour accordé, c'est qu'il y a, sous toutes les formes matérielles, dans

tous les corps que nous voyons, des principes actifs ou des forces qui les animent. Des forces sont au sein de toute agrégation matérielle, et comme elles y sont avec de la puissance, elles y déterminent inévitablement, à chaque action qu'elles y opèrent, quelque changement d'état qui répond à cette action, qui la rend, la représente. En sorte que, dans la nature, il n'est pas un phénomène qui ne soit l'expression en même temps que le résultat de quelque force qui se déploie : tout y est donc expressif. La nature entière n'est qu'une langue dans laquelle chaque force a ses signes et ses symboles : mais comment y paraissent-elles ? sous quels traits, avec quelles qualités ? Rien sans contredit de plus divers; cependant, parmi tant de nuances, voici quelques rapports que l'on peut remarquer : ou ces forces ne développent et ne projettent en quelque sorte dans les formes qu'elles affectent qu'une activité lourde, languissante et monotone; elles vivent et se meuvent à peine, elles manquent de déploiement; ou au contraire elles s'agitent et se déchaînent en désordre, sont violentes et convulsives; ou enfin, plus heureuses, elles unissent harmonieusement l'énergie à la règle, le mouvement à la mesure, la variété à l'ordre; elles se déploient avec plénitude et dans toute la vérité de leur nature. Dans ces trois cas, ce qu'elles sont en elles-mêmes, elles le paraissent dans leurs formes; telles on les verrait intimement, telles on les voit dans leurs dehors; elles font à leur image l'expression qu'elles revêtent : il suit de là que la matière n'a pas qualité par elle-même; qu'elle n'a que ce qu'elle reçoit; que, passive en toute chose, c'est de la force qu'elle emprunte les caractères qu'elle présente. Par conséquent, en fait de beauté, si l'on

veut aller au principe, il faut aller à la force ; en elle est ce qui est beau et ce qui rend beau tout ce qu'elle anime. Or, à quoi tient sa beauté? Ce n'est pas à l'inertie, à une activité lourde, incomplète et arrêtée; car en cet état elle est informe, elle a le hideux d'un avorton et la laideur d'une chose sans vie. Ce n'est pas non plus à une activité extravagante et débordée, puisque ainsi elle est difforme, qu'elle répugne comme un monstre, comme une nature qui sort de l'ordre, qui se dérègle et se décompose. *Informe* ou *difforme*, elle ne saurait être belle : comment donc le devient-elle? C'est lorsqu'elle a vie et vérité, qu'elle agit selon sa loi; que, pleinement dans sa sphère, elle concilie avec bonheur le mouvement et la mesure, le jet et la tenue, le déploiement et l'ordre: voilà de quel caractère elle tire tout son charme, à quelle harmonie elle emprunte tous ses genres d'agrément, gracieuse, noble ou sublime, selon les traits qui la distinguent et les circonstances qui la modifient. Tout vient de là; et pourquoi? parce que c'est là qu'est la perfection; parce qu'il n'y a rien de mieux pour une force que d'être force selon sa loi, que d'être active selon sa destinée. Ainsi donc, qu'est-ce que le beau considéré dans son principe? c'est la force telle que nous venons de la définir. Qu'est-ce que le beau dans son expression? c'est la force se produisant avec le caractère qui la rend belle, sous quelque forme de la matière, sous la forme du minéral, de la plante ou de l'animal. Et maintenant veut-on savoir quelle impression produit le beau sur l'ame de ceux qui le conçoivent? Sans faire pour cela de théorie, et en se bornant à une simple vue, on peut remarquer que le sens du beau, une fois que l'intelligence a dé-

mêlé dans la matière le principe de la beauté, se développe aussitôt avec un mouvement exquis de joie, d'amour et d'admiration; il est charmé et enchanté de l'objet qui le captive; il en jouit avec délices; et cependant il ne le désire pas pour y toucher, pour s'en servir et le consommer. A quoi bon? Il le désire pour le garder, pour le voir, pour le contempler avec religion : c'est pourquoi il paraît avoir tant de désintéressement dans son émotion, non qu'il ne s'y plaise singulièrement, que l'amour de soi n'y trouve son compte; mais, comme il n'en veut pas à l'existence de l'être qu'il a pris en admiration, comme au contraire il n'aspire qu'à la protéger et à la faire durer, il semble ne plus songer à soi, ne faire sur soi aucun retour : c'est le beau pour le beau lui-même qu'il semble aimer et rechercher. Grande différence avec ce que le cœur éprouve, quand c'est d'utile qu'il s'occupe; car alors, loin de s'abstenir, il ne travaille qu'à tenir, qu'à employer et consommer; son plaisir est d'user, et non plus de contempler; de détruire à son profit, et non de conserver par admiration. Le sentiment *industriel* porte à se nourrir, à se vêtir, etc.; le sentiment *esthétique*, à regarder et à adorer.

Mais ces questions en amènent bien d'autres. Le beau expliqué dans sa généralité, il s'agirait de savoir ce qui constitue les différens degrés de beauté, ce qui en fait les divers genres, ce qu'est la beauté physique et la beauté morale, la beauté réelle et la beauté artificielle; il s'agirait d'aborder successivement tous les problèmes d'esthétique, de discuter ainsi toute la philosophie des arts; et le sujet ne manquerait ni d'intérêt, ni de nouveauté : mais ce n'est pas en passant, et dans les limites d'une com-

position consacrée à la critique, que pourrait se traiter un sujet aussi étendu; il faudrait un livre exprès: il suffit d'en avoir indiqué les principaux points de vue.

Maintenant, pour revenir à l'opinion de M. Kératry, si, prise à la rigueur, elle n'est pas, comme on l'a vu, d'une parfaite vérité, considérée avec les ménagemens que demandent toujours les opinions un peu vagues, considérée surtout dans les applications que l'auteur en fait avec sentiment et imagination, elle paraît plus satisfaisante que ne le ferait supposer le principe dont il la tire; il la corrige en la développant; il y mêle à son insu des idées qui la modifient : sa poétique est comme sa morale, le faux y est au fond, mais cela ne l'empêche pas de porter, en fait de *beau* comme en fait de *bien*, des jugemens pleins de vérité. Son goût ressemble à sa conscience : il vaut mieux que son système.

On sait comment écrit M. Kératry : si les circonstances le pressent, si son sujet le prend au cœur, son expression, prompte, ferme et précise, rend avec autant de force que de simplicité la pensée qui l'émeut; il a d'inspiration le style, qui, pour d'autres, n'est d'ordinaire que le fruit du travail et de la réflexion; il est exact et réduit comme s'il avait voulu l'être : on dirait un logicien éloquent, quand il n'est qu'un orateur passionné. A la tribune ou dans les journaux, c'est quand la discussion a été flagrante, quand il n'a fallu prendre conseil que de sa conscience et de sa situation, que sa verve politique s'est produite avec le plus de raison. Sans doute alors la vérité le touche de si près et l'intéresse si vivement, qu'il en a d'abord le sens plus juste, et que, sans méditer ni attendre, il trouve, pour l'exprimer, le langage

qui convient le mieux à l'impression de son esprit et au mouvement de son ame.

Mais quand les questions ne l'emportent pas, et que, plus tranquille et plus froid, il spécule à loisir, son intelligence, moins saisie, ne perçoit plus les objets avec la même exactitude. Sa pensée se néglige, et ne se tient plus aussi bien dans la juste vérité; elle devient vague, et se laisse aller aux jeux quelquefois bizarres d'une imagination mal contenue. Une fausse poésie se répand alors sur ses conceptions philosophiques : il prête à la science des couleurs qui ne lui vont pas : il la traite comme un sentiment, et l'exhale comme une émotion. L'art ne gagne rien à cette manière d'exposer; la science y perd beaucoup, elle en paraît moins vraie, moins positive et moins claire. Il ne faut rien moins que les élans d'ame, la chaleur de conviction, le ton et l'accent de bonne foi, qui ne manquent jamais à M. Kératry, pour empêcher que ces défauts ne dégénèrent quelquefois en déclamations sentimentales et en expressions de mauvais goût: heureusement il couvre tout des bonnes qualités qui le distinguent.

M. MASSIAS,

Né en 1764.

La méthode la plus naturelle dans la critique philosophique est d'abord d'exposer, et ensuite de juger les doctrines dont on s'occupe : c'est la vraie manière d'instruire en philosophie comme en justice, parce qu'avant d'approuver ou de condamner, on commence par soumettre à l'examen les pièces du procès qui est en cause. Telle a été la marche suivie à l'égard du plus grand nombre des écrivains dont nous avons parlé; mais remarquons que, chez eux, où le système qu'ils embrassent est spécial, particulier, et se prête aisément à un résumé précis; ou il est général, mais composé de telle sorte qu'il y domine quelques idées auxquelles reviennent toutes les autres, et dans ce cas encore l'analyse est facile. Mais quand une théorie est vaste et vague en même temps, quand dans toute son étendue on ne trouve pas de ces points culminans, de ces principes en saillie qui dominent tout le reste, il devient très embarrassant d'en tracer une analyse : on ne sait que retrancher, que conserver; on ne peut tout dire et on ne sait que dire; on reste devant l'ouvrage comme devant une mer d'où rien ne ressort que l'immensité; on est bien alors forcé de renoncer à une exposition, et de se borner à l'indication de l'objet, de l'esprit et du caractère du livre qu'il s'agit de faire connaître : c'est, après y avoir pensé, le parti que nous avons pris à

l'égard de celui de M. Massias. Composé d'un assez grand nombre de volumes (1), tous consacrés au développement d'une philosophie qui embrasse une infinité de questions, il nous a paru très difficile de le réduire aux proportions d'un résumé exact : il contient tout un monde, et en même temps il offre peu de ces points de vue qui fixent d'abord le regard et servent de centre à tout le reste. Si l'on veut bien voir, il faut tout voir, et si l'on voit tout, on voit trop pour tracer du sujet un abrégé fidèle : il n'y aurait bien que l'auteur lui-même qui fût capable de resserrer sa pensée tout entière dans le cadre étroit d'une analyse. C'est sans doute là un défaut; c'en est toujours un de ne pas frapper les esprits, de ne pas les saisir de quelques idées qui, les attirant entre toutes les autres, leur laissent une impression dominante et profonde. On ne regarde, on ne retient que les opinions qui ont du trait; celles qui manquent de caractère sont comme ces physionomies de peu d'expression, dont on ne conserve rien dans la mémoire, quoique souvent on y ait admiré une sorte de noblesse et de beauté. On peut, toutefois avec le ménagement et le respect que méritent de grands et sérieux travaux, appliquer une partie de ces réflexions à l'auteur du livre des *Rapports de l'homme à la nature, et de la nature à l'homme.* C'est pourquoi, au lieu d'une exposition, nous nous bornerons à donner une idée sommaire de sa philosophie.

Si l'on veut rattacher à quelques chefs généraux les diverses opinions dont elle se compose, on voit qu'en définitive toutes se rapportent à Dieu, à l'homme

(1) *Rapports de l'homme à la nature*, 5 vol. in-8°.

et à la nature; toutes sont de la *théologie*, de la *psychologie* ou de la *physique*.

M. Massias considère dans l'homme trois grands faits qui, selon lui, l'expliquent tout entier, l'*instinct*, l'*intelligence* et la *vie* : l'instinct, qui commence son existence et en fait le fonds primitif; l'intelligence, qui la développe; la vie, qui la complète. Pour tout ce qui est de premier mouvement et ne peut attendre la réflexion, pour tout ce qui risquerait d'être mal fait sous le régime de la volonté, l'instinct veille et agit : c'est la providence de l'homme avant qu'il sache rien, et quand il a sa raison, c'est encore sa providence, si sa raison ne suffit pas. Cependant toutes ses actions n'ont pas été remises à la conduite de l'instinct : il en est un grand nombre dont il doit être lui-même le conseil et l'agent. Pour celles-là, il a la pensée, la liberté et la moralité : par conséquent, sans instinct il ne vivrait pas; sans intelligence il ne vivrait pas moralement. Pour lui, la vie n'est complète que par l'union harmonieuse de ces deux facultés. L'instinct, pur besoin de conservation, a pour objet l'assimilation, la nutrition et la reproduction. L'intelligence, acte de sentiment et de raison, embrasse une foule d'autres objets, elle considère l'utile, le vrai, le beau, le bien; elle s'étend à toute la destinée humaine. La vie est en bon chemin quand, dirigée, d'une part, par les sûrs avis de l'instinct, de l'autre, par les hautes et sages vues de la raison, elle s'accomplit selon l'ordre de la providence et de la conscience; elle arrive alors à la vertu et au bonheur qui, ensemble, sont le vrai but de toute l'activité de l'homme.

En résumant de la même façon les idées que l'auteur a développées sur le monde et sur Dieu, on

reconnait qu'il considère l'un comme un ensemble d'existences qui, créées, ordonnées et conservées, en vertu de certaines lois, n'est lui-même qu'un effet d'une cause supérieure; l'autre est cette cause supérieure, éternelle, immense, souverainement active, intelligente et forte; elle prend l'univers, qu'elle a produit, pour théâtre de sa puissance; elle y fait naître et vivre tous les êtres qu'elle appelle à y jouer un rôle. Toute la création n'est qu'un grand drame; le poète mystérieux et divin qui l'a conçu et mis en jeu ne s'y montre pas en personne; il n'est pas ici plutôt que là; il n'a pas été hier plus qu'aujourd'hui : mais partout et toujours il est et se fait sentir, il ne se dévoile pas, mais il se prouve, et, sans s'expliquer intimement, il se fait connaître par signes et se révèle par symboles. Si ce n'est pas assez pour notre curiosité, ce doit être assez pour notre raison : telles sont les idées sages dans lesquelles M. Massias nous a paru se renfermer sur un sujet si difficile et si grave.

Si maintenant on se demande quelle est la couleur de cette doctrine, on n'aura pas de peine à voir que c'est celle du spiritualisme : c'est ce qui paraît assez au simple aperçu que nous venons d'offrir. Il n'y a en effet que le spiritualisme qui mène aux résultats que nous avons énoncés; mais s'il en fallait d'autres preuves, on les trouverait en lisant les notes très étendues que l'auteur a consacrées à la réfutation de diverses opinions matérialistes : il les attaque avec autant de force que de bonne foi, sans esprit de parti, sans préjugé ni aveuglement. Il ne mêle à la discussion rien d'étranger, rien de politique et d'intéressé; il n'y parle que de science.

Quant au caractère même de ses idées, il semble que quelquefois il les présente sans leur donner assez ce développement extérieur, cette exposition sensible, cette démonstration de l'auteur au lecteur, qui cependant leur prêterait du relief et de la lumière. Il philosophe trop pour lui, et pas assez pour le public; il ne prend pas les esprits où ils en sont pour les conduire où ils veulent aller; il a sa route à lui, et la suit sans prendre garde; il ne songe à personne; il n'enseigne pas, il pense; il pense à sa manière, comme il l'entend, en solitaire : de là quelque chose d'arbitraire et d'un peu étrange, soit dans le fond, soit surtout dans la forme de ses ouvrages.

On ne saurait contester à M. Massias la faculté du sens philosophique; il la possède certainement, mais il ne l'applique pas toujours avec assez d'art et de méthode. Il voit trop par aperçus; il s'en tient trop au simple aspect. En présence des faits, il n'attend pas, l'œil attentif, qu'ils se déterminent, se dégagent, et se montrent à lui nettement : après un premier moment d'observation, il les laisse aller, et n'en garde qu'une notion de première vue. Aussi qu'arrive-t-il? c'est qu'au lieu de les expliquer, il les indique seulement, les résume, et ne les montre pas. Il pèche par concision, et devient obscur faute de développement : ce qui n'empêche pas néanmoins que, quand il affectionne une idée, il ne s'y arrête avec complaisance, ne la suive longuement, ne l'étende, ne la délaie avec une surabondance d'expressions qui fatigue le lecteur; en sorte qu'à côté de l'extrême concision règne parfois la diffusion, et qu'on voit se succéder, par un rapprochement sin-

gulier, des formes arides de logique et des développemens demi-poétiques, des définitions pressées et des descriptions prolongées; mélange peu agréable de deux genres de style, où l'on reconnaît tour à tour la manière de Condillac et celle de Bernardin.

Pour finir par un jugement général, il nous semble que M. Massias, dont le livre est plein de philosophie, quoiqu'il ne soit pas parfaitement philosophique, penseur par goût, esprit sérieux et sage, riche de connaissances variées, avait tout ce qu'il fallait pour faire un ouvrage excellent. Mais on dirait qu'il a fait le sien avant d'être bien préparé, c'est à dire, avant d'avoir perfectionné ses bonnes qualités, corrigé ses défauts, achevé son éducation de philosophe et d'écrivain. S'il en eût été autrement, il eût sans doute réussi à se concilier un peu plus de cette popularité de bon aloi, qu'un livre fait en conscience comme le sien manque rarement d'attirer à l'auteur qui y a consacré ses veilles et son talent : il eût ainsi joui du prix de ses longs travaux, et obtenu la récompense que mérite, sans aucun doute, son dévouement à la science et son amour de la vérité.

A peine l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19ᵉ siècle* était-il publié, que nous avons reçu de M. Massias des observations sous forme de lettre (1), auxquelles il serait injuste de ne pas avoir égard.

Il nous reproche de n'avoir pas lu son *Problème de l'esprit humain ;* nous répondrons que nous l'a-

(1) *Lettre à M. Ph. Damiron*, par M. le baron Massias; chez Firmin Didot, rue Jacob.

vons lu, et que nous l'avons même annoncé dans le *Globe* du 28 janvier 1826. Quoique l'annonce fût peu développée, elle indiquait cependant, d'une manière assez exacte, le sujet général du livre, les principales questions dont il traite, et l'esprit du système qui y est exposé.

Quant aux autres ouvrages de l'auteur, nous les avons désignés sous le titre commun de *Rapport de la nature à l'homme et de l'homme à la nature*, parce que l'auteur les y rattache, au moins pour la plupart, comme en étant la suite et le complément. C'est, en effet, dans le *Rapport de la nature à l'homme, etc.*, qu'est le fonds de ses idées et la généralité de ses principes. Du reste, pour plus d'exactitude, citons en particulier la *Théorie du beau et du sublime*, et les *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*.

Rapportons aussi plusieurs passages que M. Massias a rapprochés dans sa lettre, dans le but de mieux faire sentir sa véritable pensée : ce sont des espèces d'aphorismes qui la résument et la définissent.

« La force *impressive* des lois universelles s'unit à l'action *perceptive* de chacun de nous, sans altérer en rien notre individualité; elle y sollicite et règle la production des phénomènes organiques, intellectuels, sociaux et moraux, ces derniers étant néanmoins définitivement soumis à des lois d'un ordre plus élevé, à celles du devoir, du beau, du sublime. En considérant notre espèce sous ce point de vue, on peut résoudre les difficultés contre lesquelles ont, jusqu'à présent, échoué toutes les philosophies, donner des bases assurées à nos connaissances et à nos arts, et élever la morale et la

métaphysique au rang de sciences exactes. Dans ce système tout est grand, noble, consolant. Partie intégrante de l'ordre universel, incessamment sous la main de la nature qui agit en lui, l'homme en est indépendant dans les déterminations du libre arbitre. »

« Il est impossible de concevoir aucune modification de notre être sans une action organique, une action intelligente qui la cause ou qui la perçoit, et une action universelle qui donne ses lois à l'organisation et à l'intelligence, et qui les maintient dans leurs formes et leurs caractères. »

« S'il est irrécusablement vrai que la nature agit constamment sur notre organisation et sur notre intelligence pour en solliciter et régler les opérations, et si néanmoins personne, jusqu'à présent, n'a tenu compte de cette intervention, et n'a considéré l'homme que moins cet élément primitif de son être, il s'en suit qu'aucune philosophie n'a pu résoudre le problème de notre MOI, et donner des bases certaines à la connaissance humaine. »

. . . .

« Ce rapport, ce troisième élément de la constitution de l'homme dont jusqu'ici on n'a point tenu compte, en fait une UNITÉ TERNAIRE (1), ayant en soi la *cause* de son action, par conséquent ses *moyens*, par conséquent son *effet* (2): et, hors de soi, par conséquent son objet, son *stimulus* et son régulateur, dont, en la percevant, il s'associe l'action. »

(1) UNITÉ TERNAIRE est aussi écrit dans mon livre en lettres capitales.

(2) Voyez *Théorie du Beau et du Sublime*, page 266 et 267, et *Principes de Littérature*, etc., tom. 4, pag. 202, Aphorisme 430.

« Nous allons essayer de rendre sensible à l'imagination ce que nous venons d'exposer aux yeux de l'esprit. Supposons une montre intelligente, renfermée dans la grande horloge de l'univers, en recevant son mouvement, inscrivant et lisant sur son cadran tous les phénomènes extérieurs qui s'y répètent en petit; ayant aussi un mouvement propre qui peut seconder ou contrarier l'action générale, sans pouvoir cependant s'en affranchir totalement. On voit, dans cette hypothèse, que le *rapport* en vertu duquel la montre perçoit en soi l'action universelle se compose de sa propre action, de sa propre perception, combinées avec l'action et l'intelligence universelles; le lien qui les unit est leur action commune et réciproque. »

. . . .

« Homme, créature finie, dépendante par son organisation et sa pensée de l'univers et des lois qui régissent l'univers, à l'action duquel elle s'associe par la perception et l'intelligence, et, par son libre arbitre, soumise aux lois du devoir, auxquelles elle peut obéir ou désobéir (1). »

(1) *Problème de l'Esprit humain*, page 36.

M. BONSTETTEN,

Né à Berne, en 1745, mort en 1831.

Si, au lieu de borner à notre pays l'histoire de la philosophie contemporaine, nous l'avions suivie ailleurs, et particulièrement en Angleterre et en Allemagne, nul doute que notre *Essai* n'eût offert plus d'intérêt, et que la critique, élargie par un sujet plus varié, n'eût étendu ses vues et généralisé son examen; des comparaisons se seraient établies, des rapprochemens se seraient présentés, des jugemens auraient été portés sur la situation relative des doctrines de chaque peuple. Il eût été curieux de chercher si chacun d'eux avait eu les mêmes écoles, avait eu son *sensualisme*, sa *théologie* et son *éclectisme* dans le même rapport et avec le même caractère; on eût aimé à voir quelle influence diverse avaient pu tour à tour exercer et recevoir ces philosophes de lieux et de génie si différens : c'eût été le tableau de tout un mouvement d'idées, et il est aisé de sentir de quelle importance il eût été de le tracer complètement. Mais outre les difficultés de ce sujet pris en lui-même, il y avait d'autres obstacles, tels que l'ignorance des langues et des littératures; qui devaient nous empêcher d'entreprendre une telle tâche : nous n'en avons pas eu la pensée. C'est donc à la France que nous nous sommes réduit; cependant comme quelques écrivains ont, en se servant de notre langue, pris en quelque sorte parmi nous des lettres de naturalisation; qu'ils se

avec les livres ; il n'en garde que les questions, qu'il traite alors par lui-même, en la seule présence des faits, avec les seules lumières de sa conscience.

Spiritualiste par toutes les bonnes raisons qui, lorsqu'on suit l'expérience, mettent hors de doute la vérité d'une force simple et immatérielle, il s'applique à la connaître dans ses facultés et dans ses actes ; il s'occupe particulièrement de l'intelligence, pas autant de la sensibilité, et peu ou point de la liberté, sur laquelle il avoue naïvement qu'il n'a point d'opinion faite. Ce serait sans doute une omission assez importante à relever, si elle se trouvait chez un auteur qui affichât la théorie ; mais dans un livre qui ne prétend qu'au titre d'*essai* ou d'*études*, quoique souvent il mérite mieux, ce n'est qu'une chose qui reste à faire, et qui, un jour ou l'autre, pourra s'achever ; ce n'est pas une négation, c'est plutôt un ajournement : ainsi, prenons les choses pour ce qu'elles sont, et n'exigeons pas d'un livre qui n'est point fait pour un système, mais pour de simples observations, une rigueur et un *complet* qu'il n'est point dans sa nature d'avoir ; il n'en est pas pour cela moins vrai, mais seulement moins scientifique. M. Bonstetten s'occupe donc principalement de l'intelligence, dont, sans précisément présenter tous les faits, il décrit cependant les plus importantes circonstances. Selon lui, la pensée a deux principales applications : elle est sens externe et sens interne, perception et conscience, vue de la matière et vue de l'esprit ; ce ne sont point là ses termes, mais ce sont ses idées. Dans chacune de ses applications, la pensée se modifie de certaines façons particulières : elle commence par sentir, ensuite elle réfléchit ; et, quand elle en est à réfléchir, son temps

se passe à observer, à comparer, à faire des principes et à raisonner; mais non seulement elle sent et connaît, elle ressent et reconnaît, elle a la vue des faits passés; en outre elle imagine, elle idéalise, elle conçoit autrement, et mieux que dans la nature (au moins c'est sa tendance), les choses que son expérience lui a fait sentir et lui rappelle. Ainsi, quoi qu'elle regarde, que ce soit l'ame ou le monde, l'esprit ou la matière, elle peut, de premier mouvement ou par réflexion, *voir*, *revoir*, *prévoir* et *imaginer*: telles sont les généralités sous lesquelles on pourrait ranger et classer les diverses observations d'idéologie dont l'auteur a enrichi ses deux ouvrages philosophiques (1). Ajoutons qu'il donne une attention toute particulière à la mémoire et à l'imagination, dont il a étudié les actes et les lois avec un soin, des détails, et une méthode, qui rappellent tout à fait la manière de Stewart.

Du principe psychologique dans lequel il reconnaît que l'ame est à la fois douée de sentiment et de sensation, il tire une conséquence qu'il propose comme la règle morale de la vie. Que suit-il, en effet, de ce que nous avons la double faculté de connaître notre nature et celle du monde extérieur? c'est que nous devons agir en vue de ce double objet; c'est que nous devons nous conformer à ce qui est l'ordre dans l'un comme dans l'autre; c'est que la vérité dans l'homme, comme la vérité hors de l'homme, c'est que la vérité tout entière est la loi selon laquelle nous devons régler nos actions: en sorte que le sens *moral*, qui

(1) *Recherches sur l'imagination*, 2 vol in-8, Genève, 1807; *Études de l'homme*, 2 vol. in-8, Genève, 1821.

n'est ni seulement le sens *interne*, ni seulement le sens *externe*, mais l'harmonie de l'un et de l'autre, est obligatoire pour nous toutes les fois qu'il nous paraît regarder l'ordre et la justice.

Mais il y a des philosophes qui, méconnaissant dans leur système, soit la conscience, soit la perception, ont voulu faire le sens *moral* du seul sens qu'ils admettaient. Ils n'en ont fait qu'un sens faux, qu'une faculté incomplète, et leur doctrine en a souffert ; elle n'a plus embrassé qu'un côté du devoir et de la destinée humaine. Les uns n'ont vu que la matière, et l'ont proposée comme unique fin de tous les actes de la vie ; les autres n'ont pensé qu'à l'esprit, et y ont réduit toute la morale ; ils se sont trompés de part et d'autre, et l'*ascétisme* de ceux-ci, comme le *sensualisme* de ceux-là, n'a fait que tracer à l'homme des préceptes insuffisans et quelquefois dangereux ; *ascétiques* ou *sensualistes*, mystiques ou épicuriens, dévots ou industriels, sous quelque nom qu'on les désigne, et quelque nuance qu'ils puissent prendre, tous raisonnent dans un système qui, poussé avec rigueur jusqu'à ses dernières conséquences, doit finir par recommander d'une manière exclusive l'absorption en soi ou l'absorption dans la matière, le régime du couvent ou celui des ateliers, les rêveries de l'idéalisme ou la vie purement physique ; il n'y a pas de milieu, ou plutôt il y en a un, mais c'est à une condition : c'est que chaque système, se reconnaissant pour incomplet, consentira à s'élargir, et se fondra dans une théorie plus générale, qui, du haut d'un principe où tout sera compris, tempérera leurs conséquences et modérera leurs excès, alors seulement l'humanité sera dans le vrai et dans le bien.

Tel est le point de vue sous lequel M. Bonstetten envisage la question du devoir. C'est évidemment de l'éclectisme, et non pas de celui qui, voyant deux systèmes contraires, se place entre eux sans raison, par routine et sans jugement; mais de celui qui a son idée, et, fort de son principe, sent aussitôt ce qui manque aux opinions extrêmes, et, après l'avoir marqué, le supplée, le rétablit, et forme ainsi d'élémens qui, d'abord, se repoussaient, une unité large et harmonieuse. C'est une philosophie éclairée, et non une modération d'instinct; de la critique, et non de la crainte; de la science, et non de la tactique. Une telle philosophie vient à l'auteur de cette observation simple et scrupuleuse avec laquelle, oubliant système et autorité, il n'apprend rien que par expérience, et reconnaît tout par lui-même : il est éclectique avec intelligence; assuré par sa conscience que certains faits existent, il n'a pas de peine à apprécier le défaut des théories qui, portant sur les mêmes faits, ne les prennent qu'à moitié, les mutilent et les altèrent. Il est toutefois à regretter qu'il n'ait pas plus développé l'idée qu'il a conçue; il s'en tient trop à la généralité : il pose bien son principe, mais il ne l'applique pas, et aucune doctrine morale assez précise et assez forte ne sort de cette unité, qui pourtant est féconde; tout y demeure en germe : l'esprit de M. Bonstetten semble peu se prêter à ce travail de patience qui achève et finit; curieux et coureur, il aime mieux s'occuper de sujets neufs et variés, qu'insister jusqu'au bout sur ceux qu'il connaît; il jette ainsi plus d'esquisses, mais il termine moins de tableaux; et souvent de ses recherches il ne demeure, au lieu de science, qu'une trace un peu vague de la vérité dont il traite.

Après la psychologie et la morale, l'ordre naturel des idées amenait la religion : l'auteur a suivi cet ordre; il a traité dans un chapitre de Dieu et de l'immortalité de l'ame : ici encore son opinion n'est qu'une conséquence de sa psychologie; c'est en lui, en sa nature, c'est dans sa conscience qu'il trouve les raisons qui le portent à croire à ces deux grandes vérités. Ainsi Dieu *est* pour lui, parce que lui-même il *est :* l'homme, en effet, prouve Dieu; mais non seulement il le prouve, il sert encore à le connaître ou du moins à le concevoir : il en est l'image, comme l'ouvrage; il y a de l'homme dans Dieu, comme il y a de Dieu dans l'homme; la différence n'est pas de nature, mais de degré; l'infini les sépare, mais ne les fait pas dissemblables. Dieu, c'est l'homme avec l'éternité, l'immensité, la toute-puissance; l'homme, c'est Dieu venu au monde et tombé dans des rapports qui limitent ses perfections : le créateur, en un mot, est l'idéal de la créature, de même que celle-ci n'est à son tour qu'un type imparfait du créateur. Quant à la destinée future de l'homme, son rapport avec Dieu, dont les attributs lui sont des garanties d'ordre, de bonté et de justice, ses propres facultés, qui demandent du temps ailleurs pour continuer à se développer, auxquelles il faut une autre vie, soit pour expier celle-ci, soit pour en recevoir la récompense, ce besoin d'être qui ne le quitte pas, cet ennui qu'il a du monde, ce pressentiment d'un avenir qui conviendra mieux à son activité, cette foi enfin que toute sa race a constamment montrée à un ordre de choses qui doit succéder à celui-ci, tout prouve la vérité du dogme à la fois philosophique et religieux de l'immortalité

de l'ame. M. Bonstetten l'adopte avec sentiment et avec amour ; sa conviction est sérieuse, et lui tient au fond du cœur. On la partage en le lisant, on sent à tout ce qu'il dit qu'elle n'est pas vaine et sans raison ; mais peut-être ne donne-t-il pas à ses preuves un caractère assez scientifique ; il ne les fait pas valoir avec toute la force dont elles seraient susceptibles ; il donne trop au développement poétique ou oratoire, et pas assez au développement philosophique et démonstratif ; sa pensée a quelquefois l'air du sentimentalisme : nous devons même avouer que ce n'est qu'en précisant à notre manière les idées qu'il expose, que nous avons pu les réduire au petit nombre d'argumens que nous venons d'indiquer.

Et en général on peut remarquer qu'il ne fait point assez d'efforts pour donner à ses idées le caractère de la science ; il s'en tient à des vues, et travaille peu à la théorie : il a souvent par devers lui tous les élémens d'un système ; mais il ne tente pas le système, ou se borne à l'ébaucher : sur beaucoup de points il a un avis, et un avis plein de sagesse, sur presque aucun il n'a de doctrine ; point d'opinion achevée et poussée jusqu'au dernier terme, point de généralité en saillie, point de ces principes dominans qui saisissent les esprits et les forcent à l'examen ; toujours quelque peu de vague, et des questions qui auraient besoin d'être traitées avec plus de rigueur et d'exactitude : de là sans doute le peu d'impression que les ouvrages de M. Bonstetten ont produit sur notre public. Il n'y a point encore en France un goût assez sérieux de la philosophie pour qu'on la recherche avec ardeur, dans les livres où elle se montre sans art et sans système ; on ne

la sent pas assez quand elle manque de relief, et on la néglige, faute de la sentir : toutefois, on n'a peut-être pas rendu à M. Bonstetten toute la justice qu'il mérite. Il philosophe d'une si bonne manière, avec tant de bon sens et de conscience, qu'il y a certainement à profiter en étudiant avec lui ; il ressemble beaucoup aux Écossais (1); il est moins avancé dans les questions, moins près des applications, moins développé et moins classique; mais il a leur méthode, leur conduite d'esprit, leur sage circonspection : c'est un maître qui, comme eux, est excellent pour le début.

(1) M. Bonstetten a peut-être ressenti plus que nous ne l'avons dit, l'influence de la philosophie anglaise et écossaise. Né dans le pays de Vaud, où de bonne heure cette philosophie a eu siége et faveur, il a pu naturellement en prendre l'esprit et la méthode.

M. ANCILLON,

Né à Berlin, en 1758.

Nous avions d'abord eu la pensée de rendre un compte particulier de chacun des *Essais* de M. Ancillon; mais comme, sans être tout à fait étrangers les uns aux autres, ils ne font pas cependant suite entre eux, nous avons cru que, si, au lieu de présenter une assez longue succession d'analyse et de critique isolée, nous recherchions la philosophie générale de l'auteur, l'objet qu'il se propose, la méthode qu'il suit, les principales opinions qu'il professe, nous aurions un meilleur moyen d'apprécier et de faire connaître les mérites qui le distinguent.

Il est une science assez hardie pour se mesurer à l'univers, et qui, dans son ambition, vaste comme la vérité, prétend à tout, s'applique à tout, à l'invisible comme au visible, à l'infini comme au fini, à Dieu comme au monde : les forces physiques et morales, le principe qui les a créées, les êtres et leur raison, il n'est rien qu'elle n'embrasse dans ses immenses recherches. Elle veut des solutions pour tous les problèmes, des explications pour tous les mystères, des démonstrations pour tous les inconnus; c'est la toute-science : telle est une espèce de philosophie.

Il en est une autre, plus modeste et plus sage, qui, au lieu de porter ses vues si haut et d'aspirer à l'universalité, n'a pour but que de reconnaître la nature

et la destinée de l'homme. A l'exemple de toutes les vraies sciences, qui limitent leur domaine, et n'embrassent chacune que certains êtres et certains faits, elle se borne à la question de l'humanité, qu'elle trouve encore assez grande, assez complexe, et assez difficile à résoudre.

Entre ces deux philosophies, le choix de M. Ancillon ne pouvait être douteux : ami prudent du vrai, il devait craindre de s'engager dans un système ontologique : un système ontologique est un voyage autour du monde; il faut de la force et de l'audace pour le tenter; s'il a quelque chose de séduisant pour l'ardente curiosité de la jeunesse, il n'a que des difficultés et des périls aux yeux de l'homme dont l'expérience a mûri la raison. Quand on est instruit par l'histoire des erreurs dans lesquelles sont tombés les anciens philosophes, quand on a été témoin de celles auxquelles ont été entraînés les philosophes contemporains, quand peut-être soi-même on s'est égaré sur les pas des uns ou des autres, et qu'enfin on reconnaît que le mal vient de l'ambition de tout voir, de tout expliquer, de tout comprendre, on est moins porté à ces vastes recherches, qui souvent ne mènent à rien, et l'on aime à borner sa vue pour être plus sûr de la reposer sur la réalité : c'est ce qu'a senti M. Ancillon; aussi l'objet de sa philosophie n'a-t-il rien de transcendental et d'ontologique; c'est de l'homme surtout qu'il s'occupe : connaître l'homme et appliquer cette connaissance aux grandes questions morales, politiques et littéraires, tel est le dessein général qui se montre dans ses *Essais;* et sa méthode répond à son but, elle est pleine de sagesse et de mesure.

Convaincu qu'en philosophie, dès qu'on fait système, il faut être bien malheureux pour n'avoir pas un peu raison, ou bien heureux pour n'avoir jamais tort, il excelle à garder entre tous les partis la plus constante neutralité; mais cette neutralité n'est pas celle du sceptique indolent ou railleur, qui laisse aller la guerre ou s'en moque à plaisir, et, loin de la mêlée, se complaît en son repos, ou jouit du combat comme d'une occasion de rire; la sienne est judicieuse, active et utile; il ne l'emploie qu'à ménager des rapprochemens, à terminer des débats, et à fonder cette science conciliatrice qui recueille la vérité partout où elle la trouve, et la prend de quelque main qu'elle lui vienne. Quand on n'a pas cette impartialité d'esprit, et qu'on se préoccupe de quelque vue systématique, on saisit un point de vue ou un côté de la vérité à l'exclusion de tous les autres; on ne tient aucun compte de ceux qu'on ne saisit pas, ou l'on tâche de les ramener forcément à son point de vue favori : on se fait ainsi une fausse unité dont on se félicite, dont on s'engoue, et l'on finit par se perdre sans retour dans une théorie exclusive et incomplète. C'est donc à l'éclectisme qu'il faut recourir pour éviter toutes les erreurs qui tiennent à l'esprit de système : tel est le précepte que M. Ancillon donne dès la première page de son livre (*inter utrumque tene*), qu'il exprime en toute occasion, et qu'il suit lui-même avec la plus grande fidélité.

S'agit-il en effet de morale, il pense avec les stoïciens que l'homme est fait pour le bien; avec les épicuriens, qu'il est fait pour le bonheur; et comme il ne prend pas à la fois toute l'opinion des uns et des autres, mais seulement une partie, la partie rai-

sonnable, il peut dire sans contradiction que réellement le but de la vie est en même temps le bien et le bonheur, à considérer l'un comme principe, l'autre comme conséquence, à commencer par l'un et à finir par l'autre : et, dans le fait, il n'est pas plus possible à l'homme d'être vraiment vertueux sans être heureux, que d'être vraiment heureux sans être vertueux : j'entends qu'il ne saurait sous tous les rapports parvenir à l'ordre ou au bien parfait, sans goûter nécessairement la plus parfaite félicité, et que s'il a jamais joie pure et sans mélange, il a par là même le signe et la preuve de sa perfection morale.

S'agit-il de la science sociale? c'est le même esprit qui le guide dans le choix des opinions qu'il embrasse. En pensant avec tous les publicistes que le but de la société est la conservation et l'amélioration de l'espèce humaine, il n'admet pas avec les uns que cette société doive être gouvernée par une législation exclusivement variable et temporaire, ni, avec les autres, par une législation exclusivement immuable et absolue; mais qu'il lui faut, selon ses besoins, qui sont de deux sortes généraux et constans, ou particuliers et divers, des lois fondamentales qui ne changent pas plus que l'essence même de l'ordre social, et des lois de circonstances qui varient et passent, comme les circonstances auxquelles elles se rapportent. Pour conduire la société à sa fin d'après les lois établies, il est besoin d'un pouvoir public qui ait une forme déterminée : sur ce point, accord unanime; mais tandis que ceux-ci veulent qu'il ait la plus grande unité possible, ceux-là tout au contraire se prononcent pour qu'il soit le plus possible divisé et partagé ; les uns, s'ils le pouvaient, le constitueraient en tout

point inamovible, les autres le déplaceraient à tout moment : formes purement monarchiques, formes purement démocratiques, point de milieu, disent les politiques exclusifs; mais, répond M. Ancillon, ne serait-il pas mieux de ne pas porter les choses à l'extrême, et de donner au pouvoir un heureux tempérament d'unité et de partage, de stabilité et de mouvement, qui lui assurât les avantages, et le garantît des inconvéniens de la monarchie et de la démocratie absolues (1)?

S'agit-il enfin de la littérature et des beaux arts, même manière de voir, même éclectisme. Selon l'auteur, il n'y a de beau que le mouvement et l'action, et la nature en général n'est gracieuse, noble et sublime, c'est à dire belle à tous les degrés et dans toutes les nuances, qu'autant qu'elle est active, animée et vivante. Il n'y a au monde de beau que la vie; mais pour que la vie ait cette perfection, il ne suffit

(1) Nous avons une remarque à faire sur l'éclectisme politique de M. Ancillon. De ses *Mélanges* à ses *Nouveaux Essais*, c'est à dire, de 1809 à 1824, cet éclectisme n'est pas resté le même; il a varié, et passé d'une nuance à une nuance assez différente. A la première époque, c'est vers la liberté qu'il incline; à la seconde, c'est vers le pouvoir : le peuple et ses droits est ce qui le préoccupe d'abord; plus tard, c'est le gouvernement et l'autorité (*a*); il se tient toujours à distance de la démocratie pure et de la pure monarchie; mais de telle manière cependant qu'il commence par être beaucoup moins du côté de celle-ci que de celle-là, et qu'il finit par le contraire. Comment expliquer ce changement dans l'opinion de M. Ancillon? quelle en est la cause et le motif? Nous ne savons; nous ne constatons que le fait, laissant d'ailleurs aux lecteurs le soin de voir si c'est par intérêt, par position et pour s'accommoder aux circonstances, ou si c'est par conviction, par pur travail scientifique, que le ministre philosophe a modifié sa politique.

(*a*) Voyez l'ouvrage de M. Ancillon, intitulé : *de la Souveraineté et des formes du Gouvernement*, avec des notes du traducteur (F. Guizot). Paris, 1816.

pas qu'elle se montre et se déploie : elle peut souvent avoir un développement pénible, lent, traînant ou fougueux, déréglé et violent; et, dans cet excès de faiblesse ou d'énergie, elle n'a rien d'admirable, quelquefois même elle devient repoussante et monstrueuse. Mais qu'elle présente dans ses mouvemens un juste accord d'activité et de règle, d'élan et de mesure, de variété et d'unité; qu'en un mot elle paraisse naturelle et vraie, elle réjouit, touche, ravit, étonne l'ame : c'est donc la vie dans sa vérité qui doit être l'objet commun des beaux arts; c'est à la sentir telle qu'elle est, à l'imaginer mieux qu'elle n'est, s'il est possible; c'est à exprimer fidèlement l'impression réelle ou idéale qu'il en reçoit, que l'artiste, peintre, musicien ou poète, doit mettre ses soins et son talent.

Guidé par ces principes, M. Ancillon prend place en littérature entre les classiques et les romantiques, pour leur porter des paroles de paix, et les engager, les uns à se relâcher un peu du rigorisme étroit de l'*unité*, les autres à suivre avec plus de réserve leur goût trop vif pour la *variété*. Classiques et romantiques, il ne leur trouve d'autre tort que de vouloir avoir raison chacun à part, et de ne pas s'entendre pour mettre en commun des idées qui, loin de se repousser mutuellement, doivent au contraire, à la gloire des lettres, se rapprocher et se concilier.

Tel est en général le caractère des opinions de M. Ancillon; il est la conséquence naturelle de sa manière de philosopher : essentiellement éclectique, on le voit toujours tenir le milieu entre les systèmes opposés. Qu'une telle conduite soit quelquefois timidité et faiblesse, cela peut être; mais le plus souvent elle est prudence, modération et force; surtout au

temps où nous vivons, elle est pleine de sagesse. Trop d'esprits aujourd'hui se précipitent aux extrêmes, et ne cherchent la lumière que dans des points de vues isolés et partiels : il est heureux qu'il s'élève des intelligences modératrices, qui veillent sur leurs écarts, les en avertissent, et les ramènent des jugemens exclusifs et incomplets qu'ils portent, dans leur préoccupation systématique, à une considération plus vraie des objets de leur étude. Il faut de ces hommes de conseil qui, prenant dans le pour et le contre tout ce qui revient au sens commun, fassent ainsi tourner les idées mêmes le moins exactes au profit de la science : gens d'entre eux, si vous voulez, qui ne marchent jamais en première ligne, mais qui rendent l'éminent service de tenir la grande route, et d'y rappeler ceux qui s'en écartent et se fourvoient. M. Ancillon est un de ces hommes; c'est un des éclectiques de l'époque : à ce titre il a certainement son utilité (1).

(1) Ses principaux ouvrages ont pour titre :

Mélanges de Littérature et de Philosophie, contenant un parallèle entre la philosophie allemande et la philosophie française, des Essais sur l'idée et le sentiment de l'infini, sur les grands caractères, sur le naïf et le simple, sur la nature de la poésie, sur la différence de la poésie ancienne et moderne; sur le caractère de l'histoire et sur Tacite, sur le septicisme, sur le premier problème de la philosophie, sur l'existence et sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne. *Berlin*, 1801, in-8, *Paris*, deuxième édition, 1809, 2 vol. in-8.

Essais philosophiques ou *Nouveaux Mélanges de littérature et de philosophie*, contenant : Essai sur l'abus de l'unité en métaphysique : Analyse de l'idée de littérature nationale; Essai sur la philosophie de l'histoire; Essai sur le suicide; Essai sur le caractère du dix-huitième siècle relativement au ton général, à la religion et à l'influence des gens de lettres; Essai sur le système de l'unité absolue ou le panthéisme; Essai sur les progrès de l'économie politique dans le dix-huitième siècle; sur l'abus de l'unité et des jugemens exclusifs en politique; sur les révolutions

du système politique du nord, au commencement du dix-huitième siècle; Tableau analytique du *moi* humain. *Genève* et *Paris*, 1817, 2 vol. in-8.

Nouveaux Essais de politique et de philosophie, contenant : de l'Esprit du temps et des Réformes politiques; Doutes sur les prétendus axiomes politiques, sur les théories et les méthodes exclusives, sur la législation de la presse, sur les Gouvernemens de l'Asie; Discours de réception à l'Académie de Berlin; sur la Littérature; Quelques résultats sur l'histoire; Pensées détachées; Principes de droit politique, sur le but, les formes et les ressorts du Gouvernement. 2 vol. in-8, *Paris*, 1824.

Depuis notre première édition, M. Ancillon a publié, en allemand, sous le titre de *Médiateur des extrêmes en politique et en littérature*, un ouvrage en deux volumes, consacrés, le premier à des questions d'histoire et de politique, le second, à des sujets d'art et de littérature. Il a pris pour épigraphe cette pensée de Pascal : « C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu; la grandeur de l'ame humaine consiste à savoir s'y tenir. » Ce choix suffit pour indiquer l'esprit dans lequel est composée cette nouvelle production : c'est toujours de l'éclectisme. Nous ne connaissons, au reste, du *Médiateur*, qu'un très petit nombre de morceaux dont on nous a communiqué la traduction : cela ne suffit ni pour présenter une analyse, ni pour porter un jugement.

(Troisième édition). On trouvera dans le *Supplément* un examen abrégé du livre de M. Ancillon sur la *science* et la *foi*, publié en 1830.

M. DROZ,

Né en 1773.

En traitant des sujets de philosophie, M. Droz a cependant pris place plutôt parmi les littérateurs que parmi les philosophes de notre époque. Moins métaphysicien que moraliste, il ne s'est mêlé à la science que pour lui emprunter de ces questions qui demandent à l'écrivain le talent de l'orateur plus que celui de logicien. Il développe une idée, et n'expose pas un système; il s'attache aux points de vue qui prêtent à l'art et au style, et s'occupe peu de théorie et de déductions rationelles. S'il spécule, c'est de sentiment, avec son ame et son bon sens; mais il évite les discussions scientifiques et abstraites; en un mot, ce n'est pas un penseur qui travaille pour un public de penseurs semblables à lui, c'est un traducteur élégant de certaines opinions philosophiques, qui les adresse au peuple sous des formes toutes littéraires : aussi, n'est-il guère susceptible d'une analyse rigoureuse, et vaut-il mieux faire sentir l'esprit répandu dans ses ouvrages que chercher à en exposer les principes et les doctrines : c'est le parti que nous prendrons.

M. Droz, dans un premier ouvrage (1), publié sous l'empire, au moment où le *sensualisme* était encore en crédit, adopta en morale la solution que proposait

(1) *Essai sur l'art d'être heureux*. Paris, 1806, in-12, quatrième édition 1826, in-8.

ce système de philosophie, et se montra partisan des maximes épicuriennes. Il vit tout dans le bonheur; mais, à la différence de Volney, qui réduisait le bonheur au bien-être, et le bien-être à la conservation et aux jouissances physiques, plus impartial et plus sage, il étendit son idée à une foule d'autres objets; et ami de la volupté, dans le plus large sens du mot, il y comprit tous les plaisirs que le sentiment comme les sens peuvent procurer à l'homme; il fit entrer l'ame pour quelque chose, et même pour la part la meilleure, dans ce concours d'impressions dont se compose la félicité; il releva ainsi son épicuréisme, et l'assimila à ces doctrines qui, plus sentimentales que sensualistes, tendres, pures et généreuses, sans être la vérité, ne renferment pas cependant de dangereuses erreurs.

Plus tard, et à mesure que se développa le nouvel esprit du siècle, il sentit ce que son idée pouvait avoir d'inexact, et, par une étude scrupuleuse et une comparaison attentive des divers moralistes, soit anciens, soit modernes, il arriva à reconnaître que ce qui manquait à son principe se trouvait à peu près dans le principe contraire; et s'élevant alors à un point de vue plus général, il sentit que le but de la vie humaine n'est exclusivement ni le bien ni le bonheur, mais le bien et le bonheur dans le rapport qui les unit, c'est à dire dans le rapport qui fait suivre constamment une action conforme à l'ordre du sentiment de cette action, et la pratique de la vertu, de la joie de la conscience.

C'est dans cette opinion qu'est composé le nouvel ouvrage de M. Droz sur la philosophie morale (1).

(1) *De la Philosophie morale*, ou *des différens Systèmes sur la science de*

L'*éclectisme* y perce de toute part; il y paraît senti et avoué; on voit que l'auteur y a été amené par la réflexion et la critique : c'est la pensée qui domine ce livre, c'est par conséquent la pensée à en dégager et à en faire sortir. Un de nos amis, M. Jouffroy, s'est acquitté de cette tâche avec une telle exactitude d'analyse et de raison, que nous lui demandons la permission de lui emprumter le morceau qu'il a consacré dans *le Globe* (1) à l'exposition de ce point de vue :

« S'il fallait devenir philosophe pour distinguer le bien du mal, et décider entre Épicure et Zénon pour connaître son devoir, la morale serait aussi étrangère aux affaires de ce monde que les hautes mathématiques, et l'honnête homme, plus difficile à former que le grand géomètre : deux ou trois individus par siècle agiraient avec connaissance de cause, les autres, échappant à la responsabilité par l'ignorance, n'auraient rien à démêler avec Dieu ni avec la justice; le code pénal serait ridicule, le jury incompétent, et l'organisation de la société absurde.

« Heureusement pour le bien public et l'honneur de nos institutions, quand par un beau clair de lune, et lorsque tout dort dans le village, le paysan qui n'a de sa vie philosophé regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son opulent voisin, a beau se rassurer par l'absence de tout témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, et comparant la douce vie du riche aux fatigues

la Vie. Paris, 1823, in-8, deuxième édition, 1824. Les divers écrits se trouvent réunis dans les *Œuvres de Joseph Droz*. Paris, 1826, 2 vol. in-8.

(1) Tome 1, n° 92, *de la Philosophie morale* de M. Droz, ou *de l'Éclectisme moderne*.

du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions et l'excellence de la loi agraire : toute cette conspiration de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque chose d'incorruptible qui persiste à appeler l'action par son nom et à juger qu'il est mal de la faire. Qu'il résiste ou qu'il cède à la tentation, peu importe : s'il cède, il sait qu'il fait mal; s'il résiste, qu'il fait bien : dans le premier cas, sa conscience prendra parti pour le tribunal correctionnel, et, dans le second, elle attendra du ciel la récompense que les hommes laissent à Dieu le soin de payer à la vertu.

« A quelle école de philosophie ce pauvre homme a-t-il appris son devoir? et, s'il le sait, que cherchent les philosophes?

« Apparemment, à défaut des philosophes, qu'il n'a pas lus, les sermons du curé ou les dispositions du code lui auront révélé que le vol est un crime? Mais si le curé lui prêchait qu'il commet un péché en ne portant pas au presbytère le dixième de sa récolte, il n'en croirait rien; s'il lisait le code pénal, et qu'il y vît que vingt personnes peuvent causer ensemble sans outrager la justice, mais non pas vingt et une, il ne pourait le comprendre. D'où vient la différence? Les autorités sont les mêmes, et tantôt la conscience acquiesce, tantôt elle résiste.

« Nous avons pour la philosophie, le code pénal et les sermons, tout le respect possible; mais nous tenons à laisser chaque chose à sa place; et puisque le paysan, sans être philosophe, distingue le bien du mal, juge les dispositions du code, approuve ou désapprouve les préceptes de son curé, nous pensons

qu'il porte en lui une règle d'appréciation morale qu'il ne doit ni au catéchisme, ni au code, ni à la philosophie; que cette règle, vulgairement appelée *conscience*, puisqu'elle n'en dérive pas, les précède; puisqu'elle rectifie leurs décisions, leur est supérieure, et puisqu'elle a sur eux le double avantage de la priorité et de l'autorité, pourrait bien rendre compte de leur origine, au lieu de leur devoir la sienne.

« Et s'il en était ainsi, la conscience de l'homme ne serait pas raisonnable ou dépravée, selon qu'elle se conformerait aux préceptes du catéchisme, aux articles du code, aux maximes de la philosophie; mais le catéchisme serait raisonnable ou absurde, le code juste ou injuste, la philosophie bonne ou mauvaise, selon que le catéchisme, le code et la philosophie interprêteraient fidèlement ou infidèlement la conscience.

« Et de la sorte les catéchismes, les codes, les systèmes de philosophie, ne seraient que des interprétations, des expressions, des traductions diverses de la conscience du genre humain. Et comme, d'une part, toute traduction suppose le texte et le reproduit plus ou moins, et que, de l'autre, aucune traduction ne peut atteindre à la complète exactitude, tous les catéchismes, tous les codes, tous les systèmes, représenteraient nécessairement la conscience, mais toujours plus ou moins altérée, plus ou moins incomplètement et infidèlement reproduite.

« Tous les catéchismes, tous les codes, tous les systèmes, paticiperaient donc plus ou moins à la vérité, et tous plus ou moins à l'erreur : à la vérité, par la nécessité de leur origine, à l'erreur, à cause de la faiblesse humaine.

« Par leurs côtés vrais, tous s'accorderaient, car en eux la vérité serait toujours l'expression fidèle d'une seule et même réalité, la conscience humaine. Il ne se diviseraient donc et ne pourraient se diviser que par leurs côtés faux. La guerre des catéchismes, des codes et des systèmes, serait donc absurde, puisque l'erreur serait la cause et le prix du combat : le bon sens, l'amour de la vérité, s'uniraient donc à la charité pour condamner l'intolérance.

« L'homme raisonnable ne se déclarerait ni pour ni contre aucun catéchisme, aucun code, aucun système, car il saurait que tous contiennent inévitablement quelque chose de vrai qu'il ne voudrait point rejeter, et quelque chose de faux qu'il ne voudrait point admettre. Il se déclarerait pour la vérité partout où elle est, et contre l'erreur partout où elle se reproduit ; en d'autres termes, il chercherait dans toute opinion le côté de la conscience humaine qu'elle exprime, et les rallierait toutes au sens commun, leur point de départ nécessaire.

« Placé au centre commun d'où se sont élancés nécessairement les auteurs de tous les catéchismes, de tous les codes, de tous les systèmes, c'est à dire dans la réalité de la conscience humaine, il y sentirait vivre, il y reconnaîtrait les germes éternels de toutes les doctrines morales sous quelques formes qu'elles aient paru, germes qui ne sont que les diverses faces de cette réalité, une au fond, mais féconde en manifestations variées. Il verrait comment l'esprit de l'homme a reproduit successivement, et sous mille formes différentes, cette invariable réalité ; la faisant toujours sentir dans la multiplicité de ses esquisses, mais la défigurant toujours d'une nouvelle façon ;

montrant toujours d'elle quelque chose, jamais tout; ne pouvant exprimer qu'elle, et cependant ne parvenant jamais à égaler l'expression à la réalité.

« L'homme raisonnable n'appartiendrait donc à aucune école, à aucune secte, à aucun parti, et cependant il ne serait ni sceptique ni indifférent : cette manière d'envisager les opinions humaines s'appelle *éclectisme*.

« L'éclectisme n'est point le scepticisme : le scepticisme nie qu'il y ait de la vérité, ou nie qu'on puisse la distinguer de l'erreur; l'éclectisme n'accorde pas seulement l'existence de la vérité, il établit en quoi elle consiste, et, par là, comment on peut la reconnaître. Deux choses existent : la réalité, et l'idée, qui est son image. La réalité n'est ni vraie ni fausse; l'idée seule est susceptible de vérité et de fausseté : elle est vraie quand elle est conforme à la réalité, fausse quand elle en diffère. Or, l'idée, par sa nature même, ne peut être inspirée que par la réalité : elle la reproduit donc nécessairement par quelque point; elle est donc nécessairement vraie. Mais, par la nature infirme et bornée de l'intelligence qui aperçoit la réalité l'idée ne peut jamais être ni complète ni fidèle : jamais complète, car jamais l'intelligence ne peut embrasser toute la réalité; jamais fidèle, car jamais l'intelligence ne peut saisir avec une entière exactitude la partie de la réalité qu'elle embrasse, et quand elle le ferait, jamais elle ne pourrait traduire fidèlement dans la langue des idées ce qu'elle a vu, ni dans la langue des mots ce qu'elle a mis dans l'idée. Toute opinion est donc aussi nécessairement fausse qu'elle est nécessairement vraie. L'éclectisme, s'appuyant sur la nature de l'idée, ne doit donc admettre

ni rejeter complètement aucune opinion; mais partant de la réalité, qui est le type inévitable de toute opinion, chercher et admettre dans chacune ce qu'il y trouve de conforme à ce type, chercher et rejeter dans chacune ce qu'elle contient et d'exclusif et d'inexact.

« Encore moins l'éclectisme est-il l'indifférence: pour n'admettre exclusivement aucune opinion, il ne prétend point qu'il n'y en ait pas de préférable, mais seulement point de parfaite. Il préfère tel code, tel catéchisme, tel système, mais, par amour même de la vérité, il ne consent point à affirmer que tel code, tel catéchisme, tel système, contienne toute la vérité, et rien que la vérité. Il ne partage point la manière de voir d'Omar, et ne brûlerait point la bibliothèque d'Alexandrie; et il ne la partage point, parce qu'un tel fanatisme, loin de servir la vérité, la sacrifie; loin de l'honorer, lui préfère son imparfaite image.

« Ce qui distingue l'éclectisme, ce qui l'enfante, c'est le sentiment profond que le monde des opinions n'est que l'image du monde des réalités, et qu'ainsi les opinions ne peuvent être jugées, ni en elles-mêmes, ni par leurs conséquences, ni par l'autorité de leur auteur, ni par leur antiquité, ni par la qualité, ni par le nombre des hommes qui les ont reconnues, ni par aucun signe que leur conformité à la réalité : en sorte qu'examiner une opinion sans avoir auparavant pris conscience de la réalité qu'elle a la prétention d'exprimer, c'est vouloir la fin et renoncer au moyen. La substitution de ce *criterium* véritable à la foule des *criterium* faux adoptés jusqu'ici, voilà ce qui a produit l'éclectisme moderne, et tout son esprit et tous

les résultats qui en émanent. De là cette conviction que toute opinion est nécessairement vraie et nécessairement fausse; de là ce triage de ce qu'il y a de vrai dans chacune, de là cette tolérance universelle; de là cet esprit historique, conciliant, étendu, qui sort de chez lui, visite les croyances de tous les pays et de tous les âges, s'arrange en tous lieux, comprend toutes les langues, admet toutes les observations, tous les systèmes, glane partout sans se fixer nulle part, parce que la vérité est partout un peu, mais toute en aucun pays, en aucun temps, chez aucun homme.

« Cet esprit nouveau, introduit dans les sciences naturelles, a remplacé le règne des opinions par celui des observations, et leur a fait parcourir en cinquante ans plus de chemin qu'elles n'en avaient fait depuis l'origine du monde. . . . . . .

« Cet esprit nouveau, introduit dans la critique, est destiné à concilier le romantique et le classique, comme deux points de vue différens du beau réel.

« Grâce à cet esprit, les amis de Mozart comprennent que Rossini peut être admirable, et les partisans de David qu'on peut essayer de nouvelles routes en peinture, sans tomber dans la barbarie.

« Grâce à cet esprit, les partisans des républiques comprennent qu'on peut être libre sous une monarchie, et peut-être bientôt les partisans de la monarchie comprendront qu'on peut être moral et heureux sous une république.

« Grâce à cet esprit, les nouveaux philosophes s'aperçoivent qu'il y a de la philosophie dans le christianisme, et les nouveaux chrétiens conçoivent qu'il y a de la religion dans la philosophie.

« Grâce à cet esprit, la philosophie française mo-

derne a cessé de jurer par Condillac, et ne sent plus le besoin de jurer par personne. Elle publie *Platon*, *Proclus* et *Descartes;* elle expose *Locke*, *Reid* et *Kant*, rapproche les siècles et les pays, cherche partout le vrai, partout le faux, et, en approfondissant la nature humaine, qui est la réalité philosophique, prépare en silence un traité de paix entre tous les systèmes, qu'il est peut-être dans les destinées de la France de voir signer à Paris.

« C'est à cet esprit nouveau que notre siècle et surtout notre jeunesse doivent leur physionomie; c'est à cet esprit que M. Droz a succombé et dont son livre offre un symptôme si remarquable. Élève du dix-huitième siècle, nourri dans la morale du plaisir, ami de Cabanis, auteur d'un traité *sur l'art d'être heureux*, où il avait adopté une morale exclusive, par quel miracle un philosophe éclectique a-t-il pu sortir de ces antécédens? Sans doute l'ascendant des idées nouvelles a beaucoup fait, mais non pas tout. Pour ceux qui ont le bonheur de connaître et l'étendue d'esprit, et la bonne foi parfaite, et l'extrême bienveillance du caractère de l'auteur, sa conversion à l'éclectisme paraîtra moins encore l'effet de l'époque que le triomphe de la nature de l'homme sur son éducation. »

M. DE GÉRANDO.

Les ouvrages de M. de Gérando sont bien de leur temps. Publiés les uns à la fin du dernier siècle ou dans le commencement de celui-ci, les autres plus récemment et depuis que les idées ont pris un autre cours, ils datent de deux époques philosophiques différentes ; et, quoique quelques années seulement se soient écoulées de l'une à l'autre, c'est assez pour que dans l'intervalle les esprits qui ont travaillé aient changé de point de vue, et agrandi le champ de leurs recherches. Condillacien à un moment où il était bien difficile de ne l'être pas en France, condillacien sinon par l'adoption pure et simple des doctrines du maître, au moins par le choix des questions et l'esprit dans lequel elles sont traitées, M. de Gérando ne l'est plus aujourd'hui que la philosophie marche dans une autre direction, et est affranchie de la loi de Condillac. Il a cédé sciemment sans doute, et avec toute la réflexion qui convient à un esprit distingué, au mouvement intellectuel qui s'est fait parmi nous ; mais, même à son insu, et quand il ne l'eût pas senti, par cela seul qu'il ne restait pas étranger à la science, il eût été forcé d'aller comme elle allait, et de venir, à sa suite, au point où il en est aujourd'hui. Quand il arrive un changement dans les idées, il n'est nulle part plus sensible que chez ceux dont la pensée est active et prompte à s'éclairer. Ce n'est pas chez eux inconséquence, légèreté, variation sans motif : c'est

mouvement de conscience, amour de la vérité, et liberté de pensée. Nous nous plaisons à faire honneur de tous ces sentimens à l'écrivain auquel nous consacrons ce chapitre; et, lorsque nous disons qu'en rapprochant ses premiers et ses derniers ouvrages, on s'aperçoit d'un changement en lui, nous ne voulons qu'exprimer notre estime pour des travaux qui attestent dans leur auteur une grande facilité à se modifier et à se perfectionner.

Le grand objet, comme la gloire de l'école *idéologique*, a été d'étudier et d'expliquer avec le plus grand soin deux faits importans de la nature humaine, l'intelligence et la parole. Quelle est l'origine et la génération des idées? qu'est-ce que le langage, et quelle est son utilité comme instrument de la pensée? telles sont les questions dont cette école s'est presque exclusivement occupée; et, si l'on en cherche la raison, elle n'est pas difficile à trouver. La philosophie, comme la littérature, comme les arts et l'industrie, est toujours dans le sens des goûts et des besoins du temps; elle est ce que la fait le monde; et, lors même qu'elle a le plus d'originalité et d'indépendance, elle est encore la conséquence et l'expression des opinions qui dominent dans le public : ainsi, sans doute, elle est bien neuve et bien libre dans Descartes; cependant, quand on y regarde de près, on voit que Descartes lui-même n'est que le fait de son siècle; c'est le réformateur philosophique venu au temps où la réforme philosophique était de toute part imminente et fatale. Au temps de Condillac, tous les esprits étaient tournés vers l'étude des sciences exactes : on voulait donc des procédés et des méthodes propres à cette étude; on voulait de la logique, une logique nouvelle, qui

pût mieux convenir que celle de l'*école* aux recherches dont on s'occupait : voilà ce qu'on demandait à la philosophie. Condillac comprit ce besoin des esprits, et se trouva mieux que personne en état de le satisfaire ; il fut le logicien de son époque ; mais, comme il ne pouvait être seulement logicien, que pour être logicien il fallait être *idéologue*, c'est à dire avoir la connaissance des opérations par lesquelles se forment et se développent les idées, il fut *idéologue* et logicien ; il le fut par excellence ; mais il ne fut pas autre chose : la faute, si faute il y a, n'en fut pas à lui, mais à ses contemporains, qui eux-mêmes ne firent que céder aux circonstances dans lesquelles ils se trouvaient, et marcher dans la direction qu'elles leur imprimaient inévitablement ; à des hommes tout intelligens, tout en réflexion et en raisonnement, il n'y avait d'autre philosophie à proposer qu'une idéologie et une logique. Les disciples de Condillac se trouvèrent dans la même position que leur maître, ils n'eurent affaire qu'à des savans, et ils ne furent en général qu'idéologues et logiciens : ils l'auraient été par nécessité, quand ils ne l'auraient pas été par imitation et esprit d'école.

Il n'est pas étonnant, d'après cela, que M. de Gérando, qui entra dans la carrière sous de tels auspices, ait débuté par les deux ouvrages dont nous allons donner une idée. Le premier a pour titre : *de la Génération des connaissances humaines;* et l'autre : *des Signes et de l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels.*

En traitant la question de la génération des connaissances humaines, il commence par passer en revue les principales opinions que présente sur ce sujet

l'histoire de la philosophie ancienne et moderne; il en fait la critique; après quoi il expose sa doctrine, ou au moins celle qu'il se fait, en prenant avec discrétion à celles de Locke et de Condillac ce qu'elles peuvent avoir de plus plausible et de plus vraisemblable. Il énumère, en les définissant, les principales facultés dont, à son avis, se compose l'intelligence; il les décrit, en explique l'action, et montre comment, seules ou combinées entre elles, elles produisent les idées de toute espèce. Plus méthodique et plus complet que Locke, dont au reste il profite beaucoup, moins systématique et moins exclusif que Condillac, qu'il corrige et réfute quelquefois, M. de Gérando, dans son traité *de la Génération des connaissances*, a certainement le mérite d'avoir discuté, traité et résolu la question avec sagesse; s'il manque d'originalité et de nouveauté, il ne manque pas de vérité : en effet, le fond de son opinion, c'est que, pour avoir une idée telle quelle, il faut avoir senti, avoir réfléchi pour l'avoir claire et distincte, et s'être servi de telle ou telle faculté pour l'avoir de telle ou telle espèce : il n'y a rien là qui ne s'accorde bien avec les faits.

Dans le livre *des Signes*, M. de Gérando a pour objet de montrer comment le perfectionnement de l'art de parler peut contribuer à celui de l'art de penser. En conséquence, il dit ce que c'est que penser et se former des idées, ce que c'est que parler, avoir des expressions et les appliquer aux idées. Il fait voir que l'homme pense et acquiert ses idées en mettant en jeu ses diverses facultés intellectuelles : même théorie que dans le traité *de la Génération des connaissances*. Il ajoute que, s'il n'avait pas le langage

u plutôt le pouvoir de se faire un langage, et d'employer les mots au service de la pensée, il serait nécessairement très borné dans ses connaissances; et ci la doctrine qu'il suit n'est guère que celle de Condillac, avec des applications nouvelles, plus nombreuses et plus particulières. Tirant des faits qu'il vient d'établir les conséquences qui s'en déduisent, il montre très bien que, quand une langue est précise (et la précision entraîne la variété, l'analogie et toutes les qualités d'une langue bien faite), elle est pour la pensée un moyen puissant de perfectionnement et de progrès, qu'elle est le grand instrument de la science, qu'elle est presque toute la science, qu'en un mot, la science, selon l'expression de Condillac, n'est qu'une langue bien faite. Dans toute cette partie de son ouvrage, M. de Gérando abonde en remarques excellentes, quoique quelquefois un peu longues, et laisse peu de chose à désirer. Quant à celle qui contient l'exposition et l'explication des faits, la vérité n'y manque pas; mais il pouvait y avoir plus de précision et de profondeur. On pouvait pénétrer plus avant dans cette liaison si merveilleuse, si obscure, de la parole et de la pensée, et mieux faire sentir à quoi elle tient, en quoi elle consiste, et ce qu'elle produit. Si nous n'avions déjà proposé nos idées sur ce sujet dans l'article de M. de Bonald, nous les proposerions ici : nous nous bornerons à les rappeler; mais qu'on les adopte ou non, il est certain qu'il y a sur ce point quelque chose de plus philosophique à dire que ce qu'ont dit Condillac et ses disciples; ils sont demeurés un peu superficiels.

Par les deux ouvrages dont nous venons de parler, M. de Gérando appartient à l'école *idéologique*.

Si cependant l'on inférait de là qu'il a partagé l'opinion matérialiste de quelques-uns des partisans de cette école, on se tromperait; quoiqu'il n'ait nulle part expressément traité la question de la nature de l'ame, ce que d'ailleurs ses sujets n'exigeaient pas, il en a néanmoins en plus d'un endroit reconnu et indirectement démontré la nature simple et spirituelle: il est partout spiritualiste; il le fut dès le principe, et se distingua toujours, ainsi que M. la Romiguière, de quelques autres condillaciens qui eurent, sous ce rapport, une autre doctrine que Condillac. .

Nous voilà arrivé à la seconde époque de la vie philosophique de M. de Gérando. Expliquons bien notre pensée à cet égard.

Il est constant que de nos jours, c'est à dire dans les dix ou douze dernières années qui viennent de s'écouler, le condillacisme pur a beaucoup perdu de son crédit. Les hautes et fermes attaques de M. Royer-Collard lui ont porté coup; les éloquentes leçons de M. Cousin ont achevé de l'ébranler. On a senti que l'idéologie et la logique, loin d'être toute la philosophie, ne sont même pas toute la philosophie de l'homme, que la nature humaine est plus que de l'intelligence, et le perfectionnement qu'elle doit recevoir plus que le développement de l'intelligence; on s'est fait une idée plus large de l'homme et de sa destination; on est sortie du point de vue trop étroit auquel s'était réduit le condillacisme, et, à l'exemple des écoles de l'Écosse et de l'Allemagne, on a refait, ou du moins on a fait mieux la science de l'ame et de sa destinée; on a remplacé l'idéologie par la psychologie, et la logique par la morale, ou plutôt l'idéologie n'a plus été qu'une partie de la psychologie, et la logique

une branche de la morale (1). Ni la théorie, ni l'art de la pensée n'ont été négligés, mais ils ont été mis à leur place.

Les faits le voulaient ainsi; car, pour peu qu'on se dégage de l'esprit de système et qu'on observe simplement, on s'aperçoit sans peine que l'ame n'est pas toute expliquée par l'*idéologie*, et que, pour en compléter l'explication, il faut rendre compte non seulement de ses idées, mais de ses passions et de ses volontés. On voit par conséquent que, pour conduire l'homme à sa véritable fin, il ne suffit pas, quoique ce soit nécessaire, de lui apprendre à bien user de son esprit : il faut lui apprendre aussi à régler ses passions et à former sa volonté; il faut embrasser également toutes ses facultés dans les préceptes de bien qu'on lui donne; en négliger quelqu'une, c'est négliger une partie de sa nature, c'est le laisser incomplet. Il n'a pas trop de tous ses moyens pour arriver au but qu'il doit atteindre; il ne serait pas sage de lui en ôter aucun. Ainsi, puisqu'il est à la fois passion, pensée et volonté, il importe que la morale qu'on lui trace ait pour objet de cultiver en lui avec un soin égal

(1) *La logique une branche de la morale :* ceci demande un mot d'explication. La morale générale doit s'occuper de tous les moyens qui contribuent à rendre l'homme meilleur et plus parfait. L'étude de la vérité est un de ces moyens. Or, que fait la logique? Elle trace des règles pour cette étude : elle concourt donc pour sa part à ce système de préceptes, dont le *bien* est le sujet; elle appartient donc à la morale. En d'autres termes, c'est pour l'homme une manière de se perfectionner que de s'éclairer; il s'éclaire en apprenant à diriger son esprit dans la recherche de la vérité; la logique a pour objet de le lui apprendre: elle est donc comme tout art qui se propose sous quelque rapport le développement légitime des facultés humaines. Elle a sa place et son rang dans la théorie générale du devoir.

le cœur, l'esprit et le caractère ; c'est où en doit venir toute philosophie qui veut être utile et vraie.

C'est dans le sens de ces idées que paraît composé le dernier ouvrage de M. de Gérando. Le livre *du Perfectionnement moral*, publié au commencement de 1825 (1), est en effet tout entier consacré à montrer que la vie de l'homme est une grande et continuelle éducation, qui s'étend à toutes ses facultés, et embrasse toutes ses relations ; que les deux conditions nécessaires, les deux grands moyens de cette éducation, sont l'amour du bien et l'empire de soi : l'amour du bien, qui, pourvu qu'il soit éclairé et sincère, donne à l'ame l'idée et le goût de la vertu ; et l'empire de soi, qui, bien dirigé, lui en donne la force et l'habitude : bonté de cœur, sagesse d'esprit, indépendance, énergie et force de caractère, et par suite, aptitude et penchant à toutes les actions belles et honnêtes, voilà les fruits de l'amour du bien et de l'empire de soi, coordonnés. Pour obtenir de tels fruits, il faut s'attacher à développer en soi les principes qui les produisent : or, on les développe au moyen d'un régime moral qui fait tourner à leur profit toutes les circonstances intérieures ou extérieures propres à en favoriser la naissance, la bonne direction et l'heureuse harmonie : tel est, en peu de mots le résumé du livre *du Perfectionnement moral*, et ce peu de mots suffit pour montrer que l'auteur est réellement bien dans le point de vue que nous avons indiqué plus haut ; qu'il a par conséquent quitté, ou, si l'on veut, agrandi celui auquel il nous a paru s'être d'abord exclusivement borné. Sa philosophie est au-

(1) *Du Perfectionnement moral*, 2 vol. in-8.

jourd'hui plus large ; il est plus psychologue, il est plus moraliste, il n'est plus purement *idéologue* et logicien.

Et ce que nous venons de remarquer sur les ouvrages théoriques de M. de Gérando se pourrait observer de même de son *Histoire des systèmes de philosophie comparés*. Elle a eu deux éditions et de la première à la seconde, elle a reçu de sensibles améliorations. Or, ces améliorations paraissent surtout dans les jugemens moins sévères, mieux sentis et plus profonds que porte l'auteur sur des philosophes, Platon en particulier, que l'école de Condillac traite avec trop de légèreté et de dédain. On pourrait conclure de là que si M. de Gérando n'eût pas entrepris son *Histoire des systèmes* au temps où les préjugés de cette école pouvaient le dominer encore, il ne l'aurait pas composée, comme il l'a fait, dans un point de vue exclusivement *idéologique* : il eût suivi une autre méthode, et, au lieu de se proposer l'examen et la comparaison des différens systèmes de philosophie uniquement sous le rapport de l'origine des idées, il se fût tracé un plan plus large, qui lui eût permis de faire de ces systèmes une critique et des rapprochemens plus étendus et plus importans. Ainsi son dessein de faire, en quelque sorte, comparaître à son tribunal toutes les philosophies anciennes et modernes, de les interroger et de les juger ; ce dessein, dans lequiel il y a de la grandeur, s'il eût été exécuté sur de plus large bases, eût produit une des compositions les plus remarquables et les plus utiles dont eût pu s'honorer notre littérature philosophique. Heureusement que l'auteur, souvent forcé d'abandonner la route qu'il s'était tracée à son point de départ, a mieux trouvé, en déviant, qu'il n'aurait

fait en restant fidèle à son idée; son horizon s'est étendu, ses vues se sont agrandies et multipliées, et il lui est fréquemment arrivé d'appliquer sa critique à bien d'autres questions que celles auxquelles il avait d'abord voulu se borner. Au reste, nous n'avons pas la prétention de juger l'*Histoire des systèmes*. Pour la juger comme elle mérite de l'être, il nous faudrait des connaissances et une érudition qui nous manquent. Nous laissons cette tâche à un critique que de longues et sérieuses études ont familiarisé avec la philosophie ancienne et moderne, et qui peut, à ce titre, estimer mieux que personne le prix d'un travail du genre de celui dont nous parlons. Nous renvoyons nos lecteurs aux articles que M. Cousin a insérés dans le *Journal des Savans* (1) : ils y trouveront ce jugement supérieur et cette équité bienveillante qui méritent et gagnent la confiance.

Quand on a une opinion à se faire et à exprimer sur le talent d'un auteur, on est heureux de trouver à ses écrits un caractère original et saillant qui leur donne une physionomie déterminée. Ainsi, il y a eu plaisir pour nous, sous ce rapport, à parler de MM. de Maistre et de La Mennais. Mais quand au contraire, un écrivain ne présente aucun trait distinctif, rien de particulier à remarquer, on éprouve une peine extrême; bon gré mal gré, il faut bien être un peu vague, et se borner à ces demi-éloges, à ces demi-critiques qui ne font pas trace, et ne laissent rien dans l'esprit. Cette réflexion s'applique un peu à M. de Gérando. Soit que, tout occupé de ses ma-

(1) Et dans ses *Fragmens philosophiques*, 1 vol. in-8.

tières, qui sont en effet difficiles et graves, il ne prenne d'autre soin que celui d'y penser, et laisse aller la phrase avec la facilité d'un homme qui a plus à cœur les choses que les mots; soit que, se fiant trop au bonheur de sa plume, souvent élégante et pure, il se contente trop vite des premières expressions qu'elle rencontre, il y a dans son style je ne sais quoi d'effacé qui empêche d'en porter un jugement précis. Il n'écrit pas assez : on voudrait une autre manière de s'exprimer; dût-on y trouver plus de défauts. Quant à sa manière de penser, on peut remarquer que la première vue qu'il a d'un sujet, cette vue, qui consiste à le saisir sous ses faces principales et dans ses grandes divisions, est généralement juste et vraie. Ses plans sont presque toujours heureux; mais quand ensuite il arrive à l'exécution, et descend aux détails, quand il analyse, son esprit, moins propre à ce travail, semble perdre de sa force, et n'avoir plus ce degré de précision qui est nécessaire pour voir nettement et avec ordre toutes les particularités d'une question. Sa pensée devient vague; et comme, en même temps, elle est abondante, il en résulte parfois longueur et diffusion : c'est peut-être aussi pourquoi il n'a point assez d'idées neuves et originales : sa façon de travailler s'y oppose. En philosophie, plus que dans aucune autre science, il faut, pour avoir de ces idées, bien sentir et longuement méditer les vérités dont on s'occupe. Il y a un certain sens commun, en philosophie, auquel on arrive sans beaucoup de peine ni de réflexion; mais pour avoir ce sens commun, et quelque chose de mieux en même tems, quelques vues supérieures et nouvelles, il est besoin d'une

sorte de recueillement intime et de pénétration qui ne se concilie guère avec une manière de penser trop rapide et trop peu contenue.

Malgré tout, cependant, les ouvrages de M. de Gérando méritent, par leur utilité, un rang distingué dans notre littérature philosophique. On lui doit surtout de la reconnaissance pour son *Histoire des systèmes de philosophie comparés* : c'est un livre qui nous manquait, et qu'il n'a pu nous donner qu'au prix de longs et pénibles travaux; et lors même qu'il ne l'aurait pas parfaitement exécuté, il y aurait encore beaucoup à gagner dans une lecture dont le résultat est de nous faire passer successivement sous les yeux, et rapprochées les unes des autres, toutes les opinions des philosophes anciens et modernes. C'est une revue comparative de toutes les opinions humaines réduites par les penseurs de chaque siècle à une forme abstraite et scientifique : c'est par conséquent le moyen d'entendre l'histoire générale de l'humanité, car l'humanité est toute dans ses opinions. Ainsi d'une étude purement spéculative en apparence peut résulter, pour qui sait en tirer parti, une connaissance profonde et vraie de la vie pratique des peuples, et de tous ces grands mouvemens qui, séparés des idées qui les ont produits, paraissent souvent extraordinaires et bizarres, et qui cependant, rattachés à leurs principes, ne sont que naturels, simples et nécessaires. Nous devons donc savoir beaucoup de gré à l'écrivain qui a consacré ses veilles à nous rendre une pareille étude plus facile et plus simple; nous lui devons d'autant plus de reconnaissance que son livre, peu populaire de sa nature, trouve moins de lecteurs et de

juges, et n'obtient jamais du public toute l'estime dont il est digne (1).

(1) Les principaux ouvrages philosophiques de M. de Gérando sont :

Des signes de l'Art de Penser, considérés dans leurs rapports mutuels. Paris, 1800, 4 vol. in-8.

Histoire comparée des Systèmes de Philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines. Paris, 1803, 3 vol. in-8; *seconde édition*, Paris, 1822-1823, 4 vol. in-8, contenant l'*Histoire de la Philosophie, de l'Antiquité et du Moyen-Age.* Les tomes v et vi, qui vont paraître, renfermeront l'*Histoire de la Philosophie depuis la restauration des Lettres.*

M. LA ROMIGUIÈRE,

Né vers 1756.

« La philosophie de M. la Romiguière est classée dans le *sensualisme*, quoiqu'elle soit peu sensualiste : la raison en est le rapport que, malgré toutes ses différences, elle a toujours jusqu'à un certain point avec le *Traité des Sensations*. Sans insister sur ce principe qu'elle professa d'abord, qu'elle modifia ensuite, savoir, que toute idée a sa source dans la sensation, elle offre encore assez de traces du système dont elle sort, pour pouvoir sans inconvénient en prendre le nom et le drapeau. Ce n'est pas du condillacisme tel qu'il est dans Condillac, dans M. de Tracy ou dans Garat; mais c'est encore du condillacisme; il y a au moins l'air de famille. Mais du reste elle ne va pas, et, ce qui est mieux, elle ne peut pas être poussée aux mêmes conséquences que le sensualisme : car elle est spiritualiste, grâce à la manière dont elle s'est expliquée sur la sensation et le sens moral.

« Il est à remarquer, d'un autre côté, que, par là même que M. la Romiguière n'est pas purement condillacien, et qu'il se sépare de son école par des nuances assez tranchées, il faudrait peut-être le placer dans la classe des *éclectiques*. Il y aurait des titres, sans aucun doute; mais on est accoutumé à le considérer comme un des disciples de Condillac, on l'au-

rait cherché dans leurs rangs : nous l'y avons placé pour éviter un désappointement aux lecteurs. Tout ceci, au reste, est affaire de mots ; l'essentiel est de voir l'homme. »

Nous avons laissé subsister ce morceau tel qu'il était dans la première édition, parce qu'il explique les raisons que nous avions eues de placer M. la Romiguière dans la classe des sensualistes.

Mais sur quelques observations qui nous ont été faites, et dans le fond pour plus de vérité, nous croyons qu'il convient mieux de lui donner place parmi les *éclectiques*. Certainement si un des caractères de l'*éclectisme* actuel est d'avoir usé de l'observation d'une manière plus large que le *condillacisme*, d'avoir reconnu d'autres faits, d'être par suite arrivé à une idée plus complète de l'homme et de sa nature, M. la Romiguière a tout droit d'être rangé sous ce titre, d'autant qu'il a eu à se dégager de l'esprit de sa première école, qu'il a eu à faire une scission et à la faire par ses propres forces ; car c'est de lui-même et seul dans sa voie, qu'il a décliné de la *sensation* à une doctrine plus vraie : aussi, quoique la pensée de l'*éclectisme*, c'est-à-dire la pensée d'une recherche plus impartiale, d'une considération plus étendue des différens faits de l'ame ne soit pas expresse en lui, et ne s'y déploie que sur certains points, cependant elle y est et y produit son effet. En outre, l'*éclectisme* en dépassant le *sensualisme*, en allant plus avant, s'en sépare par là même, et arrive au spiritualisme : être éclectique, c'est être spiritualiste, au moins d'une certaine façon, et M. la Romiguière a cette doctrine. Or, puisque à ce double titre, il se trouve hors des rangs des purs condillaciens, il n'y a que justice à le

remarquer. L'ancienne place que nous lui avions donnée avait peut-être l'inconvénient de ne pas l'indiquer, et de laisser une fausse idée, non aux lecteurs attentifs, qui ne pouvaient pas se méprendre, mais aux esprits plus légers qu'une inexactitude de classification jette quelquefois dans l'erreur.

Venons maintenant à l'auteur lui-même. On connaît trop M. la Romiguière comme écrivain, et son talent, sous ce rapport, est trop bien apprécié, pour que nous ayons besoin de faire ressortir par un jugement développé toutes les qualités et tous les mérites d'un esprit aussi distingué. Nous ne parlerons que pour les rappeler, de cette maniere de penser si simple, si vive, si douce, si spirituelle; de ce style si net et si facile, si gracieux et si clair. Nous ajouterons qu'à voir ses idées exprimées avec tant d'élégance et d'exactitude, et exposées d'une humeur si facile, si tolérante, si véritablement philosophique, on aimerait à les adopter sur d'aussi bonnes paroles : c'est un charme de discours auquel on est toujours prêt à céder, et il ne faut rien moins que le parti pris d'examiner les choses au fond, pour résister au plaisir d'adhérer à une philosophie qui se présente avec tant d'art, d'agrément et de bon goût. Nous rendons d'autant plus volontiers cette justice à l'auteur, qu'obligé sur d'autres points de lui adresser quelques critiques, nous sommes heureux sur celui-ci de n'avoir à lui témoigner que la plus sincère admiration.

M. Cousin, dans un article très étendu, et qui pourrait nous dispenser de parler nous-mêmes des *Leçons de philosophie*, s'est attaché à faire connaître en elle-même, et dans ses rapports avec celle de Condillac, la théorie de M. la Romiguière. Nous renver-

rions tout simplement nos lecteurs à cet article, si nous ne pensions pas qu'il y aurait peut-être quelque inconvénient pour eux à ne pas trouver à sa place, dans la revue que nous leur offrons, un écrivain que, sans aucun doute, ils s'empresseront d'y chercher. Pour faire de notre mieux, nous citerons ou résumerons de l'article de M. Cousin tout ce qui convient à notre point de vue.

L'idée qui y domine est que M. la Romiguière, tout en restant disciple de Condillac, n'est cependant pas si fidèle à son maître qu'il en suive exclusivement les erremens et la doctrine; au contraire (et c'est ce que M. Cousin montre avec beaucoup de détails), il la modifie, la combat et l'abandonne sur plusieurs points qui ne sont pas sans importance : ainsi, d'abord, sur la question des facultés de l'ame, outre qu'il s'écarte tout à fait du *Traité des Sensations*, quant à l'ordre de génération, quant au nombre et au système de ces facultés, il en diffère aussi par l'explication qu'il donne de leur principe. Au lieu d'en voir le germe dans la passivité sensible, dans la sensation, c'est dans un élément opposé, dans l'activité, qu'il le trouve. Condillac suppose l'ame passive, et seulement passive. M. la Romiguière la croit en outre active, et c'est à ce titre seulement qu'il lui suppose quelque pouvoir. L'opposition est sensible entre le maître et le disciple; elle ne l'est pas moins sur la question des idées. Quelle en est, selon le premier, l'origine et la cause? toujours la sensation. Selon l'autre, il faut distinguer : si la sensation est l'origine et la matière de l'idée, elle n'en est pas l'instrument et le moyen de production, c'est l'activité qui a cet emploi. Sentir est quelque chose, mais ce n'est pas penser; un tel fait

n'appartient qu'à l'activité intelligente; la sensation est la capacité, l'activité, la faculté même de l'idée. La théorie de M. la Romiguière n'est donc plus celle de Condillac; mais qu'est-elle? en voici un exposé en résumé (1).

« Le système des facultés de l'ame, selon M. la Ro-« miguière, commence non pas à la sensation, mais « à l'attention, la première de nos facultés actives. « L'attention, dans son double développement, pro-« duit successivement toutes les facultés, et celles « dont se compose l'entendement, et celles dont se « compose la volonté. Les facultés de l'entendement « sont diverses; mais on peut les réduire à trois : d'a-« bord l'attention, la faculté fondamentale; puis la « comparaison, puis enfin le raisonnement. Dans ces « trois facultés rentrent toutes les facultés intellec-« tuelles : le jugement est ou la comparaison elle-« même, ou un produit de la comparaison; la mé-« moire n'est encore qu'un produit de l'attention, ou « ce qui reste d'une sensation qui nous a vivement « affectés; la réflexion, se composant de raisonne-« mens, de comparaisons, n'est pas une faculté dis-« tincte de ces facultés; l'imagination n'est que la « réflexion, lorsqu'elle combine des images; enfin, « l'entendement est la réunion des trois facultés élé-« mentaires et des autres facultés composées qui leur « servent de cortége. Or, la réunion de plusieurs fa-« cultés n'est pas une faculté réelle, ce n'est qu'une « faculté nominale, un signe sans valeur propre et « sans réalité. Il n'y a de réel que ces trois facultés

(1) Fragmens philosophiques de M. Cousin, un volume in-8, 1826.

élémentaires : je dis élémentaires, parce que, dans leur développement, elles engendrent d'autres facultés ; mais, dans le vrai, il n'y a de faculté élémentaire, selon M. la Romiguière, que l'attention. En effet, la comparaison n'est que l'attention, l'attention double, l'attention donnée à deux objets, de manière à discerner leurs rapports. Sans attention point de comparaison possible, et sans comparaison point de raisonnement, car le raisonnement n'est qu'une double comparaison ; il naît de la comparaison comme la comparaison naît de l'attention. L'entendement est donc tout entier dans l'attention.

« Quant à la volonté, son point de départ ou sa faculté élémentaire est le désir, comme l'attention est le point de départ, la faculté élémentaire de l'entendement. Le désir engendre, comme l'attention, deux autres facultés, ni plus ni moins, savoir, la préférence et la liberté. La préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention, et la liberté est à la préférence ce que la raison est à la comparaison. Comme les facultés élémentaires de l'entendement deviennent successivement des facultés secondaires qui interviennent dans leur exercice, de même les trois facultés élémentaires de la volonté, savoir, le désir, la préférence et la liberté, se compliquent successivement de diverses facultés secondaires auxquelles elles donnent naissance, telles que le repentir et la délibération. Le repentir naît à la suite de la préférence ; il n'entre pas dans les facultés intellectuelles de M. la Romiguière, quoiqu'il soit une faculté selon Condillac ; mais selon M. la Romiguière, le repentir appartient à la sensibilité ;

« la délibération suit la préférence, et précède la li-
« berté. On peut d'abord préférer sans avoir délibéré;
« mais si l'acte de préférence a été suivi de repentir,
« on ne préfère plus de nouveau sans délibérer. Or,
« la préférence après délibération, c'est la préférence
« libre, la liberté. Désir, préférence, liberté, voilà
« les trois facultés réelles; leur réunion est la volonté.
« Mais comme la réunion de plusieurs facultés n'est
« point une faculté réelle, la volonté n'est point une
« faculté propre, mais une faculté nominale, un
« signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.

« Quant à la théorie des idées, M. la Romiguière
« établit que le fond de toutes nos idées est la sensi-
« bilité; or, selon lui, la sensibilité a quatre modes,
« quatre élémens :

« La première manière de sentir est produite par
« l'action des objets extérieurs : voilà la sensation.

« La deuxième manière de sentir est produite par
« l'action de nos facultés.

« Lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, il
« il se produit en nous une nouvelle manière de sen-
« tir : nous sentons entre ces idées des ressemblances
« ou des différences, nous sentons des rapports.

« Quant à la quatrième manière de sentir, c'est le
« sentiment moral, le sentiment du juste, de l'in-
« juste, de l'honnête et du déshonnête.

« Tous ces modes de la sensibilité sont autant de
« sources d'idées : de là quatre espèces d'idées, les
« idées de sensation, les idées des facultés de l'ame,
« les idées de rapport, et les idées morales. »

M. Cousin fait suivre cet exposé de critiques pleines de force et de vivacité : il attaque successivement la théorie des facultés, et la théorie des idées; il objecte

d'abord à l'une de ne pas rendre compte d'un fait qui cependant ne saurait être méconnu, c'est le jugement ou l'acte de l'esprit qui perçoit et comprend la vérité des choses. M. la Romiguière réduit l'intelligence à l'attention : or, l'attention peut bien mener à la compréhension, au jugement ; elle y mène d'ordinaire, quand elle procède convenablement, mais elle n'y mène pas infailliblement : car il ne suffit pas d'être attentif pour comprendre, ou, ce qui est la même chose, de vouloir savoir pour savoir ; il faut encore que la lumière vienne, que l'évidence se produise ; or, ce sont là des conditions sur lesquelles la volonté a sans doute de la prise, mais dont cependant elle ne peut disposer comme elle lui plaît. Le plus souvent elle n'y peut rien ; souvent aussi, sans qu'elle s'en mêle, l'idée se forme, le jugement a lieu : c'est du bonheur, et rien de plus. En sorte que l'attention, qui en elle-même n'est que la faculté de regarder, explique bien l'étude, mais non la science de la vérité : la science est une chose dont il faut rendre compte par une autre cause.

M. Cousin fait contre le rapport établi par M. la Romiguière entre l'attention et le désir, une objection à peu près semblable. Quand on exerce son attention, on agit de soi-même, on se possède et on se gouverne ; mais quand on désire, en est-il de même?

« En présence de tel ou tel objet correspondant à « mes besoins, il se produit en moi le phénomène « du désir : ce n'est pas moi qui le produit, il se « manifeste par des mouvemens souvent même phy- « siques que la sensibilité, l'organisation et la fata- « lité déterminent. Il ne dépend pas de moi de dési- « rer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée. Je puis

« puis bien prendre toutes les précautions nécessaires » pour que le désir ne s'élève pas dans mon ame; « je puis bien fuir toutes les occasions qui l'excite- « raient; quand il est né, je puis bien le combattre, « car ma volonté, qui est distincte du désir, peut « lui résister; mais, quand le désir naît et même « quand il meurt, je ne puis ni l'étouffer, ni le ra- « nimer : il m'assaille ou m'échappe malgré moi. »

Passant ensuite à la théorie des idées, le critique montre que l'auteur, en ramenant en apparence toutes les idées à une seule et même source, la sensibilité, les ramène réellement à quatre sources distinctes : il insiste sur cette remarque.

« Au fond, ou le sentiment de rapport et le sen- « timent moral sont des modifications de la sensa- « tion, et dans ce cas ils peuvent et doivent porter « le même nom, et alors le système général de M. la « Romiguière, savoir, que tout dérive de la sensibi- « lité et de l'attention, est vraiment un système: ou « le sentiment de rapport et le prétendu sentiment « moral ne sont point des modifications de la sensa- « tion, et alors, en dépit de tous les abus de langage, « l'attention, c'est à dire la volonté et le mot abstrait, « collectif et vague, de sentiment, n'expliquent point « tous les phénomènes de l'intelligence. Or, d'un « côté, M. la Romignière prouve que le sentiment de « rapport et le sentiment moral ne sont pas réduc- « tibles aux deux autres phénomènes de la sensation « et de l'attention, et par là il renverse son système; « de l'autre côté, après avoir séparé dans le fait, il « confond dans le terme; après avoir distingué for- « tement le sentiment moral et le sentiment de rap- « port de la sensation et des opérations de nos facultés,

« il donne à tout cela une dénomination commune, « réparant, par l'identité fictive du mot, des distinc- « tions et des oppositions réelles, et relevant son « système par un de ces arrangemens de grammaire, « ingénieux et vains, qui consumèrent stérilement « l'oiseuse activité des péripatéticiens du moyen âge, « loin des choses et de la nature. »

A ces critiques, que nous abrégeons, mais pour lesquelles encore une fois nous renvoyons aux *Fragmens*, peuvent se joindre quelques remarques pour servir de complément au jugement à porter sur les *Leçons de philosophie*. La première est relative au caractère passif que l'auteur prête à la sensibilité. La sensibilité est-elle passive? Cela peut être; mais d'abord entendons-nous bien sur ce fait de la sensibilité; ne la prenons pas pour la passion, pour la joie et la douleur, etc. Ce n'est pas l'acception de M. la Romiguière : ce qu'il comprend, c'est que l'ame, quand elle sent, *sentit*, s'aperçoit, perçoit, commence à voir, a une vue, mais n'a pas encore d'idée; en sorte que la sensibilité n'est qu'une espèce d'intelligence, cette intelligence irréfléchie, cette intuition obscure par laquelle l'esprit débute lorsqu'il entre en exercice. Or, maintenant il s'agit de savoir si l'ame, lorsqu'elle sent ainsi, est passive comme on le suppose. Voyons et suivons bien le phénomène : fût-elle passive, inerte, avant qu'aucune impression ne l'ait excitée à la pensée (ce que nous ne croyons pas), au moment même où elle reçoit cette espèce d'excitation, reste-t-elle toujours dans le même état? n'en change-t-elle pas au contraire avec une extrême vivacité? ne devient-elle pas clairvoyante, d'aveugle qu'elle était auparavant? ne se porte-t-elle pas vers

la lumière, avec une sorte d'agitation et d'inquiète curiosité? cette apperception qui se fait en elle n'est-elle pas une action, un exercice, un véritable développement? et, quand une fois sa sensibilité, en éveil, est assaillie de toute part d'impressions qu'elle perçoit, n'est-elle pas au contraire provoquée, remuée de toute manière? Quel repos que ce continuel passage d'une idée à une autre idée, que cette succession de vues qui viennent et vont comme l'éclair! Loin d'être alors inactive, l'ame, précisément parce qu'elle a plus de laisser-aller, est d'une promptitude et d'une vitesse qu'elle n'a jamais au même degré dans l'état de réflexion. Mais si la sensibilité est active, tout aussi active que l'attention; n'y a-t-il cependant aucune différence entre elles? Il y en a toujours une très grande, mais elle ne se tire pas, comme on pourrait le croire, de l'activité et de l'inactivité : toutes deux sont actives, seulement l'une l'est avec fatalité, tandis que l'autre l'est librement. Nous n'avons pas besoin de le montrer, c'est assez évident de soi. Or, cette distinction n'est pas de nature, mais de nuance; ce n'est pas une opposition, c'est une simple variété. La sensibilité n'est pas un élément, et l'attention un autre élément : elles ne sont que les attributs d'un seul et même élément; ce sont deux propriétés de l'activité intellectuelle. L'ame est une force intelligente; comme telle, elle perçoit : si c'est de sentiment, elle ne fait que voir; si c'est avec attention, elle regarde : elle contemple dans le premier cas, dans le second elle étudie, mais dans l'un et l'autre cas elle a perception, acte et mouvement d'intelligence. Par suite de l'explication proposée par M. la Romiguière, le fait se passerait autrement que nous

ne venons de le dire : il y aurait deux choses à part, le sentiment et l'attention, la passivité et l'activité, la capacité et la faculté, l'un sujet, l'autre agent des idées de toute espèce; et l'opération idéologique ressemblerait à celle du sculpteur qui travaille sur le bloc de marbre, ce serait comme la mise en œuvre d'une matière brute et informe; le sentiment serait cette matière, l'attention l'instrument, le procédé de formation. Rien n'est plus clair logiquement, mais psychologiquement il n'en est pas de même, et la conscience ne reconnaît rien à cette combinaison sans réalité; ce n'est pas ainsi qu'elle voit les choses. Voici plutôt comment elle les juge : en présence d'un objet, l'esprit entre soudain en exercice, il perçoit et a une vue; mais cette vue, dont il n'est pas maître, vague, confuse, pure impression, n'est pas encore une idée. Pour qu'il lui donne ce caractère, il faut qu'il y revienne, qu'il la reprenne sur nouveaux frais, la précise et la détermine : alors ce n'est plus un sentiment, ce n'est plus une notion, c'est une connaissance. La réflexion a passé par là, et cela s'est fait uniquement parce que l'intelligence, de spontanée qu'elle était, est devenue libre et attentive, s'est dirigée par la volonté au lieu de se diriger par l'instinct; c'est le même mouvement de la pensée à deux âges différens, à celui du sentiment et à celui de la raison.

Sur tout ce que nous venons de dire, la théorie de M. la Romiguière n'est pas d'une parfaite exactitude; il semble aussi qu'elle n'embrasse pas un point de psychologie qui mérite d'être indiqué. Nous l'avons déjà remarqué, l'auteur des *Leçons de philosophie* entend par sentiment *perception*, *pensée*; il n'entend

pas, du moins quand il fait son système, *passion*, *émotion*, *affection* : c'est certainement une lacune. Il y avait à montrer comment l'ame est susceptible de passions, de quelles passions, en présence de quels objets, et avec quels caractères ; il y avait à dire ce qui fait que les passions sont bonnes, ce qui fait qu'elles sont mauvaises, comment elles sont vraies et dans la mesure, ou fausses et immodérées ; il y avait enfin à tirer de là un art pratique pour la direction, la réforme et l'éducation des diverses passions : tout cela manque dans M. la Romiguière, et il n'y a pas à s'en étonner. Préoccupé comme son maître du point de vue idéologique, c'était surtout sous ce rapport qu'il devait considérer la nature de l'ame : à ses yeux la psychologie devait se réduire à l'idéologie. Il ne pouvait guère l'étendre au delà, en se renfermant, comme il l'a fait, dans le cercle qui était tracé par le *Traité des Sensations ;* tout ce qu'il pouvait, c'était de rectifier ou d'éclaircir quelques-uns des points de cette théorie; il l'a tenté avec succès, nous devons lui en savoir gré : il a montré en particulier que la sensation n'est pas la seule source de nos connaissances, et, en lui adjoignant le sens moral, il a sauvé son système du reproche de matérialisme qu'on est en droit d'adresser à quiconque ne reconnaît d'autre principe que les sens et les idées sensibles. Il a aussi montré, quoique peut-être moins clairement, quelle part l'activité, ou plutôt la liberté sous la forme de l'attention, prend au développement et à l'exercice des facultés intellectuelles : quand il n'aurait rendu à la science d'autres services que cette réforme, il faudrait l'en féliciter, d'autant plus qu'avant d'en venir là il a dû vaincre des habitudes, se

délivrer de préjugés qui pouvaient lui tenir au cœur : car, en philosophie comme en toute autre chose, on a ses attachemens et ses affections, et l'on ne se sépare pas sans peine des opinions auxquelles on a voué sa première foi et son premier amour : c'est toujours un bel exemple d'impartialité et de conscience. M. la Romiguière nous l'a donné; et il l'a fait avec cette candeur, cette mesure et cette bonne grâce qui répandent tant de charme sur ses aimables leçons, et leur prêtent l'air d'un tableau où l'on verrait un esprit se dégageant pas à pas d'un système dont il fut épris, mais dont il s'est détaché par conviction.

Pour donner à M. la Romiguière un autre éloge qui lui est dû à aussi juste titre, ajoutons un mot sur l'influence que son ouvrage a pu avoir sur l'enseignement public de la philosophie. Cet enseignement, plus qu'aucun autre, s'est ressenti de l'esprit qui a dirigé le pouvoir dans ces dernières années; il a presque été ramené à l'âge de *la scolastique*, l'ancien régime de la science.

On a ordonné que les leçons se fissent en latin et sous la forme de l'antique argumentation; cet ordre est en pleine exécution dans la plupart de nos colléges, Paris peut-être excepté. On philosophe en latin d'un bout de la France à l'autre avec le cérémonial et l'étiquette du vénérable syllogisme. Et sur quoi philosophe-t-on? sur les thèses de l'*école* et sur les *objecta* qui les accompagnent; c'est à dire que l'on argumente sur la logique, la métaphysique et la morale (peu s'en est fallu qu'on en fît autant sur les mathématiques et la physique); et cependant on ne traite ni de trois sciences distinctes ni d'une science en trois parties : il ne s'agit pas de science, d'ensemble

philosophique; il ne s'agit que de points épars, rassemblés sans ordre sous trois titres, qui les groupent, mais ne les unissent pas; car, pour peu qu'on y regarde, on s'aperçoit qu'il n'y a partout que des lambeaux de systèmes, souvent divers, quelquefois contraires, rapprochés, nous ne disons pas sans éclectisme, mais sans art de compilation et de classification : voilà le fonds de la philosophie telle qu'elle est dans l'instruction publique; à peine quelques habiles professeurs, qui valent mieux que l'institution, mais qui manquent de liberté, osent-ils mêler à ces matières des leçons où ils prennent licence de bon sens et de vrai savoir. Cependant leur exemple reste inconnu et n'a aucune utilité. Les autres, soit par conviction, soit par déférence, se renfermant strictement dans le cercle qui leur est tracé, y manœuvrent comme ils peuvent avec la tactique et sous l'armure des beaux jours de *la scolastique ;* faux exercice, travail futile, dont donneraient assez l'idée des tacticiens de Napoléon qui instruiraient nos jeunes soldats aux coups d'épée des anciens preux et à l'art militaire de la chevalerie. De tels cours de philosophie ne sont plus de ce siècle ; ils restent étrangers au mouvement des idées : ce qui fait que, sans crédit, on ne les suit plus que pour la forme, et parce qu'ils sont une condition d'admission aux écoles de droit et de médecine. On ne se soucie pas de ce qu'on y apprend, et on l'oublie dès qu'on l'a appris. Au lieu d'y prendre des principes et de tenir à ces principes, on n'y prend que des formules que l'air du monde emporte bientôt. On n'a pas mis le pied hors du collége, qu'on sent combien peu on a philosophé pendant qu'on y faisait de la philosophie; c'est à dire, en termes nets, qu'il n'y a plus en ce mo—

ment, sauf quelques rares exceptions, aucun véritable enseignement sur les questions philosophiques : c'est la partie faible entre toutes les autres de l'instruction universitaire, faible surtout en comparaison des sciences physiques et mathématiques qui y sont cultivées avec le succès que doit produire l'emploi de bonnes méthodes (1).

En cet état, il est heureux que les *Leçons* de M. la Romiguière (2) qui, par la nature même de leur sujet, ne touchant que de bien loin aux idées politiques et religieuses, n'ont, comme on dit, aucune couleur, et n'alarment pas le pouvoir : il est heureux disons-nous, que ses *Leçons* aient trouvé grâce, et soient entrées dans l'enseignement. Seules à peu près, elles y représentent le siècle et son mouvement; seules, elles y portent un peu de cet esprit qui est nécessaire à la science : elles font donc la plus grande partie du peu de bieu qui y est produit. Si elles sont loin de présenter une philosophie forte et complète, au moins apprennent-elles à philosopher, à penser et à écrire; elles ne forment pas des ames, car il faut à des ames plus que de l'idéologie et de la logique; mais elles forment des intelligences, et à des intelligences cultivées il ne faut que des occasions pour s'élever aux idées. Or, les occasions ne manquent pas; elles viennent avec chaque jour. On ne saurait donc, sous ce rapport, accorder trop d'estime à l'ouvrage de M. la Romiguière; malgré les défauts qu'il peut avoir, il a assez fait, et peut assez faire pour bien mériter des amis de la philosophie et de la raison.

(1) Tout cela, vrai en 1828, ne l'est plus en 1834.

(2) *Les Leçons de philosophie* de M. la Romiguière forment 2 vol. in-8.

M. MAINE DE BIRAN,

Né en 1766, mort en 1824.

Un des philosophes qui ont marché le plus près de Cabanis et de M. Tracy, dans l'école *sensualiste*, est sans contredit M. Maine de Biran. Il faut distinguer toutefois : c'est à son début dans la carrière qu'il paraît leur disciple ; par la suite, il l'est moins ; à la fin, il ne l'est plus, il devient celui de Leibnitz : il arrive au plus pur spiritualisme. Mais n'anticipons pas.

On connaît peu la philosophie de M. Maine de Biran, et cela doit être : il n'y a rien dans ses ouvrages, ni dans son talent qui ait pu frapper vivement l'attention du public. Un mémoire sur *l'influence de l'habitude*, un mémoire sur *la décomposition de la pensée*, un *examen des leçons de M. la Romiguière*, un article sur *Leibnitz* (1), voilà des travaux qui sont peu propres à exciter l'intérêt et la curiosité de la plupart des esprits. Quelle question un peu populaire s'y rattache? en quoi touchent-ils d'un peu près aux beaux arts, aux lettres, à la morale, à la politique et à la religion? Comment se laisser prévenir pour des dissertations purement métaphysiques et qui ne roulent d'ailleurs que sur quelques points particuliers de la science? Ajoutez à cela que M. Maine de Biran a d'ordinaire un sentiment si profond et en

(1) Inséré dans la *Biographie universelle*, tome 23

quelque sorte si personnel de ce qu'il veut dire, qu'il ne peut le dire qu'à sa manière : il lui faut sa langue, et il la fait : ce n'est pas un écrivain, c'est un penseur qui se sert des mots comme il l'entend, et sans songer au lecteur. De là ces longueurs, ces bizarreries et ces négligences qui choquent souvent dans son style, et rebutent ceux qui s'en tiennent à la phrase, et n'entrent pas dans l'esprit de l'auteur, ne sympathisent pas avec sa conscience, ne sentent pas avec lui et comme lui. Mais pour les philosophes qui pénètrent sa pensée intime et qui savent combien cette science de soi-même, à la fois si profonde, si déliée et si diverse, est difficile, ils comprennent, et pardonnent aisément ces défauts d'expression. M. Maine de Biran est un de ces hommes si rares en des temps d'affaires et de mouvement, qui par tempérament autant que par réflexion, ont la faculté de descendre, de rester en eux-mêmes, avec une sorte de contemplation et de bonheur : il se complaît à oublier le monde extérieur, à se faire dans sa conscience un asyle impénétrable et paisible, où sa vie se passe dans l'étude et la jouissance du spectacle des impressions qui l'affectent. En cet état, il n'emploie pour se connaître aucun de ces artifices logiques auxquels on a recours pour saisir et déterminer les objets qui ne peuvent pas être immédiatement aperçus. Sa science n'est que la conscience; son grand mérite, c'est d'avoir fait de la philosophie avec le sens philosophique, et non avec les yeux, les mains, l'ouïe, en un mot, avec les organes de la perception externe. Notre philosophie trop souvent n'est que la physique appliquée à la connaissance de l'ame; elle conçoit l'ame à l'image de quelque substance matérielle, d'une flamme subtile, d'un

souffle, d'un fluide délié; elle en assimile les actes aux mouvemens d'un agent naturel, et lors même qu'elle veut le mieux être spiritualiste, il lui arrive encore de ne se former une idée de l'esprit que par analogie avec le corps. Cela tient à une fausse méthode, au préjugé qui porte à croire que l'étude psychologique doit se faire par voie de raisonnement : car alors on procède du connu à l'inconnu : et comme l'inconnu est l'esprit, que le connu ne peut être que la matière, on conclut ou du moins on incline à conclure du physique au moral, de l'externe à l'interne. Telle n'est pas la manière de M. de Biran : il sent et il observe; aussi, c'est un témoignage que lui rendent ceux qui l'ont bien lu, ceux qui l'ont vu, dans des entretiens familiers, pressé du besoin de communiquer et de rendre sensible par le ton, l'air et des expressions trouvées, les résultats de son observation intérieure; tous le regardent comme ayant possédé au plus haut point la vraie méthode philosophique. *Il est notre maître à tous*, a dit de lui un homme qui ne prodigue pas son estime et qui lui-même a été la gloire de l'enseignement avant d'être celle de la tribune politique.

Ce qui a manqué à M. Maine de Biran pour avoir plus de succès, c'est, comme nous l'avons déjà dit, l'art du style, dont il a trop ignoré ou négligé les secrets. Il n'a donné à sa pensée aucun de ces avantages extérieurs qui pourraient la faire valoir; il n'a mis dans les formes qui l'expriment ni vivacité, ni grâce, ni force, ni même assez de clarté. On peut aussi regretter que dans ses écrits, dans ceux du moins qu'il a publiés, il n'ait point embrassé un point de vue plus large que celui auquel il s'est constamment

borné. Nul n'a vu mieux que lui l'ame comme une pure force, comme un principe essentiellement actif et libre; nul n'a plus insisté sur ce point capital en philosophie. Mais, de cette vérité si féconde, il n'a presque tiré aucune importante application; il n'en a presque jamais suivi les conséquences jusqu'à la morale, à la politique et à la religion; il s'est toujours étroitement tenu aux spéculations psychologiques les plus générales. C'était peut-être en lui le besoin d'un esprit qui, avant de quitter un principe, pour passer aux idées qui s'en déduisent, veut parfaitement l'approfondir; c'était peut-être timidité de caractère et condescendance pour des opinions dominantes qu'il craignait de blesser. Quoi qu'il en soit, c'est là un des défauts qu'on peut remarquer dans ses ouvrages.

Nous avons dit que M. de Biran a passé de l'école de Cabanis à une école toute différente : pour s'en convaincre, qu'on lise dans leur ordre les traités qu'il a successivement publiés. Dans le premier, dont l'objet est de déterminer l'*influence de l'habitude sur la faculté de penser*, son *idéologie* n'est évidemment qu'une espèce de physiologie, la physiologie des *impressions actives* ou *passives*, dont les nerfs sont les organes et le siége. C'est ce que fait d'abord soupçonner le choix de son épigraphe : *Mon cerveau est devenu pour moi une retraite où j'ai goûté des plaisirs qui m'ont fait oublier mes afflictions* (Bonnet); et ce qui résulte clairement de l'analyse de sa doctrine. Selon lui, la pensée n'est en général fortifiée ou affaiblie que par des habitudes passives ou actives. Ces habitudes passives ou actives consistent dans la répétition fréquente et facile de deux espèces de sensations : ces sensations sont produites les unes par le

simple ébranlement, la simple action, les autres par l'action et la réaction des nerfs. Ainsi en dernière analyse, les nerfs, le cerveau, qui en est le centre commun, voilà le principe de toute impression, de tout renouvellement d'impression, de toute habitude intellectuelle, de toute pensée; l'étude de la pensée n'est que celle d'un phénomène particulier de l'organisation. Or, cette opinion de M. Maine de Biran se trouve déjà beaucoup modifiée dans son mémoire *sur la décomposition de la faculté de penser*. Là, en effet, s'il continue à voir dans la pensée passivité et activité, sentiment et réflexion il paraît moins disposé à expliquer tout cela par la physiologie. La physiologie lui semble toujours, et avec raison, très propre à éclaircir les circonstances au milieu desquelles s'opère le développement intellectuel; mais il n'est pas éloigné de croire que l'être intelligent, distinct de l'organisme, est un principe à part, une substance réelle qui sent ou réfléchit, perçoit simplement ou pense, selon que les impressions, les idées qu'elle reçoit des objets, sont ou ne sont pas modifiées par la réflexion. Mais c'est dans son *Examen des leçons de M. la Romiguière*, qu'il faut le suivre pour le voir arrêter et déclarer ses principes nouveaux. Là il établit à chaque pas que l'ame est une cause, une force, un principe actif. Cause, force, activité, activité libre, volontaire et motrice, voilà le point de vue qu'il considère à l'exclusion de tout autre. Aussi ne doit-on pas s'étonner de le trouver ensuite, dans son article de *Leibnitz*, leibnitzien, monadiste, ou du moins partisan d'un système dont le fond est le monadisme. A sa manière de voir les choses, à cette façon de se concentrer en lui-même, de se préoccuper de l'ob-

servation intérieure, il était facile de juger qu'il finirait par ne plus avoir qu'une idée, celle de vie, de force, de pure activité, et qu'il arriverait ainsi à un spiritualisme absolu et universel qui explique tout, Dieu, l'homme et le monde, leur nature et leurs rapports, par les seules notions de *principes actifs et d'actions*. C'est en effet à ce système qu'il a été conduit; sa dernière pensée, son dernier mot, celui qu'il a assez positivement donné en exposant la doctrine de Leibnitz, est le modanisme, sauf toutefois le dogme de l'harmonie préétablie et celui de la prédestination fatale de l'ame humaine, qu'il n'admet pas.

De nos jours, ce monadisme modifié s'est assez répandu, et a trouvé assez de crédit dans les esprits, pour qu'il ne soit peut-être pas hors de propos d'en donner une idée.

Dans ce système, on juge de toute chose d'après l'ame, et on juge de l'ame par la conscience. Or, en jugeant de l'ame par la conscience, on la reconnaît évidemment comme active; elle agit lorsqu'elle sent, elle agit lorsqu'elle pense, elle agit lorsqu'elle veut : quelque faculté ou qualité qu'elle déploie, elle montre de l'activité; sa passivité n'est que la propriété de recevoir des impressions, c'est à dire, d'être excitée à l'action; son repos n'est qu'une moindre action: il n'y a point pour elle d'inertie véritable. Lors même que, par suite de certaines dispositions organiques, elle vient à perdre la connaissance et la direction de ses actes, elle ne cesse pas de vivre, d'agir, de se mouvoir sourdement; elle se tient prête à reprendre aussitôt qu'elle le pourra la possession et l'usage de ses facultés; et en effet à peine l'obstacle a-t-il disparu, qu'elle revient à elle-même, et renaît pleine-

ment au sentiment et à la liberté : ainsi, elle est une force, elle n'est qu'une force.

Maintenant, que sont les objets extérieurs? Pour le savoir, il faut voir ce qu'en dit la conscience : or, ce qu'elle en dit, c'est que ce sont des causes d'impressions; elle ne les sent, ne les saisit que dans les impressions qu'ils font sur elle; leurs différentes propriétés, la saveur, l'odeur, le son, la couleur, l'étendue, ne lui paraissent que leurs différentes manières d'agir et de faire impression : il ne sont donc à ses yeux que des substances actives ou des forces. Les minéraux, les végétaux, les animaux, tous les corps, tous les êtres de la nature, ne sont autre chose que des forces ou des combinaisons de forces. Toutes ces forces ne sont pas, comme l'ame, intelligentes et libres, mais toutes sont plus ou moins douées d'activité, même celles qui n'ont en propre que la simple résistance : car résister c'est agir. Il en est donc entre elles qui ne sont point ames; d'autres le sont presque, d'autres le sont vraiment; et si l'on ne peut précisément prêter un esprit aux fleurs et une vie aux plantes, on peut bien du moins concevoir les animaux comme des agens qui possèdent à un certain degré le sentiment et la volonté.

Ainsi, il n'existe pas dans l'univers deux espèces de choses, les élémens actifs et les élémens passifs, les forces et les molécules : il n'y a que des élémens actifs, que des forces; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait des corps, car ceux des élémens actifs qui n'ont pour propriété que la résistance, qui ne sont que des points résistans, constituent, en s'aggrégeant, ces êtres qui produisent sur l'ame la sensation de l'étendue, de la figure, etc., et que nous appelons *corps*.

La molécule, il est vrai, n'est pas; et cela par la raison que la conscience, qui ne perçoit que des impressions, que des causes d'impressions ou des forces, ne peut admettre quelque chose de parfaitement inerte et passif. Mais la matière n'en existe pas moins; elle est cette continuité ou cette juxtaposition de points résistans que sent l'ame lorsqu'elle en reçoit telle ou telle impression. D'après ces idées, on ne nie pas plus la matière que l'esprit, mais on explique la matière comme l'esprit, on ne nie rien, on explique tout par la force.

Ce système donne une grande facilité pour rendre raison des relations qui existent entre l'ame et le corps. On n'a plus à dire comment une substance active et simple, et une substance inerte et composée, peuvent agir et réagir l'une sur l'autre; on n'a pas besoin de recourir à l'imagination d'un médiateur, moitié esprit et moitié matière, être contradictoire et impossible, qui d'ailleurs ne sert à rien; ni d'en venir à l'hypothèse des causes occasionelles ou de l'harmonie préétablie, qui supprime le fait au lieu de l'expliquer; ni enfin de se retrancher dans son ignorance et d'abaisser sa raison devant un mystère. On peut mieux faire : on n'a qu'à réfléchir un moment sur l'idée qu'on s'est formée de la nature de l'ame et du corps, et on comprend aussitôt que la relation qui les unit est celle de force à force, celle d'action et de réaction. De part et d'autre, en effet, il y a un agent, ici la matière, là l'esprit, qui, sans avoir la même manière d'agir, n'en ont pas moins chacun leur activité, c'est à dire leur propriété d'exciter et d'être excité à l'action. Toute la difficulté qui reste, c'est de savoir si le principe spirituel est immédiate-

ment en rapport avec plusieurs points de l'organisme, et lesquels, s'il ne l'est immédiatement qu'avec un seul et médiatement avec tous les autres, et comment. Mais cette difficulté n'est point insoluble *à priori* : c'est à la physiologie à l'éclaircir par l'expérience et le raisonnement, et c'est une tâche qu'elle remplit chaque jour avec plus de succès.

Quant au point de vue religieux de ce système, il est très simple. Puisque toute la création ne se compose que de forces, que peut-être le Créateur, si ce n'est une force lui-même, force infinie, éternelle, immense, à laquelle appartiennent, dans toute la plénitude, la conscience, le bonheur, la pensée, la volonté et la puissance ? Dieu est la force des forces, le type des ames, l'esprit pur et souverain. C'est comme tel qu'il a tout fait, tout produit : tous les êtres ou plutôt tous les agens de l'univers, ceux qui sont doués d'intelligence et de liberté, ceux qui n'ont que de la résistance et de la mobilité, ceux qui se rapprochent plus ou moins des uns ou des autres, tous ne sont que des effets ou des formes de son activité; on pourrait presque dire qu'ils n'en sont que les actes vivans. Pour les créer, il n'a pas eu besoin de deux choses, de la force et de la molécule : la molécule lui était inutile, puisqu'il n'en devait rien tirer; la force lui a suffi; il n'a eu qu'à la répandre dans l'univers pour le peupler de milliers d'êtres ; il n'a eu qu'à la distribuer à ces êtres, à degrés et avec des attributs différens, pour en diversifier à l'infini les genres et les espèces.

Tels sont les principes généraux de cette sorte d'immatérialisme dont nous avons aperçu le germe dans le dernier des écrits de M. Maine de Biran.

Cette doctrine est singulière, il faut en convenir, et elle pourrait d'abord paraître si étrange qu'on serait tenté de la rejeter sans examen. Cependant il faut y prendre garde : elle peut être exclusive ; elle peut être fausse en partie, et cependant renfermer en elle assez de vérités pour être digne d'attention. Mais, dans tous les cas, avant de la juger, il est une question préalable à décider. Il s'agit de savoir si nous avons deux manières distinctes de percevoir, deux espèces de sens, le sens interne et le sens externe ; si nous sentons seulement des impressions, des causes d'impressions ou des forces, ou si nous sentons en outre des élémens étendus, inertes, c'est à dire des molécules ; si, après que nous avons vu en nous, dans notre *moi*, les objets extérieurs dont l'existence et l'action viennent s'y révéler par les sensations, nous les voyons ensuite en eux-mêmes et dans leur réalité ; si à la faculté de les concevoir d'après les effets qu'ils font sur notre ame, et de les croire en conséquence actifs, nous joignons celle de les connaître d'une vue directe et immédiate, et de saisir en eux des élémens inertes combinés et mêlés avec des principes actifs. C'est de la solution de cette question que dépend l'adoption ou le rejet de la doctine immatérialiste. Or, on ne s'accorde pas sur cette solution. D'une part on dit : Nous ne sentons que nos impressions ; nous n'avons qu'un sens, qui, s'appliquant successivement aux impressions de la vue, du toucher, de l'ouïe, etc., se diversifie, se transforme, devient successivement sens du toucher, sens de la vue, sens de l'ouïe, etc., mais sans cependant jamais percevoir autre chose que l'action d'une cause ou d'une force extérieure ; et par conséquent nous ne pouvons juger de rien que par le

moyen de ce sens, qui est la conscience elle-même. De l'autre côté, on dit : Nous avons la conscience ; mais nous avons de plus les sens externes, les sens proprement dits, qui nous instruisent de la nature et des propriétés de la matière, et nous la montrent comme une juxtaposition de molécules, etc., etc. Les uns, frappés de ce fait que la conscience est réellement le principe et la condition de toute connaissance, veulent qu'elle soit toute la connaissance, qu'elle donne toutes les idées ; les autres, tout en reconnaissant ce fait, croient qu'il en est un aussi constant : c'est l'existence et l'exercice de la perception externe. De ces deux opinions, la première est plus simple, au risque d'être incomplète ; la seconde est plus sûre, mais moins systématique : celle-ci s'accorde mieux avec le sens commun ; celle-là sourit davantage aux esprits qui aiment à vivre en eux-mêmes et à philosopher avec leur conscience, et c'est pour cette raison, sans nul doute, que M. Maine de Biran a fini par l'adopter (1).

(1) Je ne saurais mieux faire que de renvoyer pour plus d'explication à l'ouvrage de M. de Biran, qui vient récemment d'être publié, et à la préface dont M. Cousin, en sa qualité d'éditeur, a eu soin de le faire précéder. — Voir au surplus le *Supplément*.

M. ROYER-COLLARD,

Né vers 1768.

Pour bien comprendre M. Royer-Collard, il faut nécessairement se reporter à l'époque qui précéda son enseignement, et voir quel était alors l'état de la philosophie française. Ce fut en 1811 qu'il commença ses cours. A ce moment rien ne semblait annoncer encore une réaction contre les doctrines de Condillac. Quelques-uns de ses disciples les modifiaient en certains points, mais c'était pour mieux les soutenir en d'autres; un très petit nombre d'adversaires les combattaient, mais c'était sans publicité, sans succès, et le plus souvent avec des armes empruntées à l'arsenal oublié de la vieille scolastique. Le condillacisme était partout, dans les ouvrages les plus recommandables par leur mérite littéraire comme dans l'enseignement le plus distingué : Cabanis, de Tracy, Volney, et plusieurs autres, chacun dans leur point de vue et avec leur talent, avaient écrit des livres remarquables pour le compléter, le rectifier, l'expliquer ou l'appliquer. Les brillantes leçons de Garat aux écoles normales, celles de la plupart des professeurs de philosophie aux écoles centrales et dans les lycées, les improvisations si lucides, si spirituelles, et, pour ainsi dire, si aimables de M. la Romiguière à la faculté de Paris, tout avait contribué à le propager et à le rendre populaire.

Il avait force de croyance : c'était un dogme qui avait même ses enthousiastes et ses fanatiques. En Allemagne et en Écosse, il est vrai, cette religion de la sensation n'avait pas le même crédit que parmi nous; elle était même traitée assez légèrement par les penseurs d'Édimbourg et de l'école de Kant, qui, à côté de leurs théories de bon sens ou de profonde métaphysique, la trouvaient sans doute un peu étroite et superficielle; mais nous n'avions pas avec leur pays des relations assez faciles et assez pacifiques pour pouvoir prendre leur avis, et en profiter : le mouvement politique et militaire entraînait tout, et empêchait qu'au sein des écoles et dans le public on ne songeât à réformer ou à innover. Comme on n'avait pas le temps de discuter, on croyait; on avait une doctrine toute faite; on la prenait faute de loisir pour chercher mieux. De plus, quoique peu ami de l'idéologie, qui l'importunait au reste plus qu'elle ne l'effrayait, Napoléon aimait mieux encore le *statu quo* philosophique qu'un changement dont il ne pouvait pas prévoir et apprécier les conséquences. Si déjà il s'inquiétait de l'idéologie réduite aux termes dans lesquels elle se tenait, ce n'était pas pour s'embarrasser en outre de doctrines nouvelles, qui, peut-être plus sérieuses et plus fortes, n'auraient fait que gêner son gouvernement et contrarier ses vues. Ainsi, par suite des circonstances dans lesquelles on était placé, Condillac et son école, voilà à peu près tout ce qu'il y avait de philosophie en France, au moment où M. Royer-Collard prit sa chaire, et commença à enseigner. Il allait donc être seul de son avis; et il ne venait pas déjà chef d'école, puissant de renom et de popularité, grand de cette estime européenne que

lui a valu la tribune nationale; il venait seul, sans disciples, sans antécédent ni autorité dans la science; il n'avait ni système connu, ni titre qui l'annonçât; tout était difficulté pour lui à son entrée dans la carrière : pour y paraître avec succès, il fallait qu'il eût, de sa personne, bien des qualités supérieures. Heureusement elles ne lui manquaient pas. Esprit de grande réflexion et de vigueur singulière, il a la pensée profondément sérieuse. Au regard qu'il porte sur les choses, on voit qu'il n'y cherche pas un vain spectacle, un amusement, mais un sujet de science et de méditation. Il ne se plaît qu'aux théories; et quand il en possède une, il la traite avec tant de facilité et de puissance, qu'il trouve pour l'exprimer, non seulement de la précision et de la force, mais de l'imagination, de l'ame et du mouvement; il devient éloquent, comme Pascal, par la logique; il raisonne avec une telle conviction, un tel besoin de la faire sentir, que sa démonstration, vive et animée comme la passion, finit par trouver le cœur, l'ébranler et lui imposer : c'est sa haute raison qui le fait orateur; ajoutons aussi que c'est la générosité de ses opinions, son noble et grand caractère, sa probité toute virile. Il n'a peut-être pas dans les idées cette espèce d'originalité qui n'est que le prompt bonheur d'apercevoir sans étude les faces inaperçues d'une question; mais il a celle qui tient à une savante et sévère analyse; il a celle du philosophe, si ce n'est celle du poète et de l'artiste. Il la cherche en tout sujet, il en a besoin; et quand il ne la trouve pas au fond, il faut qu'il la trouve dans la forme. Il crée des expressions; et elles ont cours en son nom; il est presque cité comme un ancien. Nourri à la fois des doctrines des dix-septième

l'indiqua, dans tous les cas, de manière à prouver l'inexactitude de l'hypothèse qui le rejetait.

Mais ce n'était pas là à ses yeux le seul vice du *Traité des Sensations*, il y trouvait d'autres côtés faibles, qu'il attaqua également. Nous avons tous les idées de substance, de cause, de durée, et d'espace. Un système idéologique est à coup sûr tenu d'en rendre compte. Le *Traité des Sensations* le faisait-il? Pouvait-il légitimement ramener à quelque impression des sens ces notions singulières et incontestables? Sentons-nous la substance et la cause, l'espace et la durée, comme nous sentons l'étendue, la figure, la couleur, etc.? Les sentons-nous avec la main, l'œil, l'ouïe, etc.? Sont-ce des objets de même sorte que les qualités perceptibles de la matière, déterminés, définis, saisissables comme ces qualités? Connaissons-nous, par exemple, l'éternité, l'immensité, c'est à dire l'infini, comme nous connaissons une odeur ou une saveur? Il n'y a que cinq espèces de sensations : si les idées dont il s'agit sont des sensations : de quelle espèce seront-elles? Qu'on essaie de le dire, et on verra qu'on ne le peut pas. Les sensations, quelles qu'elles soient, quoiqu'on en fasse, qu'on les transforme ou qu'on les laisse, qu'on les compose ou les décompose, les sensations ne se rapporteront jamais qu'à ce qui tombe sous les sens. Si elles sont idées, elles ne le sont que de choses sensibles. Comment donc embrasseraient-elles des choses qui le sont si peu? comment s'étendraient-elles à des objets placés hors du cercle où elles s'exercent? Cependant il faut expliquer la présence en notre esprit des notions de substance, de cause, de temps, d'espace; l'explication n'est pas une pour toutes, quoiqu'elle parte d'un point commun :

ce point commun est la conscience, car sans conscience il n'y a rien; mais, la conscience admise, voici les divers développemens que paraît prendre la pensée : 1° dès que l'ame se sent, elle croit être; elle croit au rapport de son impression à son être; et à peine en est-elle là, qu'elle généralise ce rapport, qu'elle l'étend d'elle à tout, et que désormais elle ne conçoit pas plus de qualité sans être que d'être sans qualité; et cela nécessairement, instinctivement, par le seul fait qu'elle ne peut pas se voir ni rien voir sans que l'attribut ne paraisse avec le sujet, et le sujet avec l'attribut; 2° comme elle est active de sa nature, qu'elle l'est avec volonté et pouvoir, elle le sait à peine, qu'elle se conçoit comme une cause, qu'elle rapporte à cette cause ce qu'elle veut et ce qu'elle fait, qu'elle établit de l'effet à la cause une relation qui, particulière au premier coup d'œil, bientôt se généralise et la porte à juger absolument que tout effet suppose une cause; 3° mais en se sentant agir, en se souvenant qu'elle agit, elle a l'idée de sa durée; elle comprend sa durée d'après la succession de ses actions; elle comprend en général la durée par la succession; et par suite de ce jugement elle parvient bientôt à la croyance aussi ferme qu'inévitable d'une durée non seulement indéfinie, mais infinie, au delà et en deçà de laquelle il n'y a et ne peut rien y avoir : cette durée, c'est le temps, c'est l'éternité. C'est par un procédé en quelques points analogue que l'esprit comprend l'espace. En percevant un corps, il le perçoit dans un lieu, et ce lieu n'est pas tout; il tient dans un lieu plus grand, et celui-ci dans un plus grand encore, ainsi de suite jusqu'à ce que paraisse l'espace indéfini, infini, l'immensité, qui contient tout.

Telles sont, mais abrégées, mais affaiblies et dépouillées de leurs traits d'éclat et de leur force, les explications que donna M. Royer-Collard des faits dont Condillac avait si peu rendu raison. Pour faire sentir à nos lecteurs tout ce qu'ils perdent à notre analyse, nous citerons quelques passages empruntés à une des leçons que l'illustre professeur consacra au sujet qui vient de nous occuper : ce sera une espèce de dédommagement.

Voulant prouver que, si la durée se conçoit par succession, elle n'est cependant pas la succession, il la considère dans le *moi* :

« Le premier acte de la mémoire emporte la con-
« viction de notre existence identique et continue,
« depuis l'événement qui est l'objet de cet acte. Mais
« notre identité continue n'est autre chose que notre
« durée. La durée est renfermée dans l'identité ; l'une
« et l'autre le sont dans l'exercice de la mémoire.
« Puisque nous ne nous souvenons que de nous-
« mêmes, la durée qui nous est donnée par la mé-
« moire est nécessairement la nôtre : car si elle n'était
« pas la nôtre, nous n'aurions pas le sentiment de
« notre identité. Mais le *moi* seul est identique ; ses
« pensées varient à tout moment. La durée qui est
« renfermée dans l'identité appartient donc au *moi*
« seul, non à ses pensées : elle est donc antérieure à
« la succession de celles-ci. Il ne dure pas parce que
« ses pensées se succèdent, mais ses pensées se suc-
« cèdent, parce qu'il dure. La succession présuppose
« la durée, dans laquelle elle n'est qu'un rapport de
« nombre, comme le mouvement présuppose l'éten-
« due. Qu'on ne cherche pas l'origine de la durée dans
« la succession : on ne la trouvera que dans l'activité

« du *moi*. Le *moi* dure, parce qu'il agit; il dure sans « cesse, parce qu'il agit sans cesse; sa durée, c'est « son action continue, réfléchie dans la conscience « et dans la mémoire : de la continuité de l'action naît « la continuité de la durée; si l'action cessait pour « recommencer, et cessait encore pour recommencer « encore, le *moi* se sentirait à chaque instant défaillir « et renaître; la durée serait une quantité discrète « comme le nombre; ses parties seraient séparées par « des intervalles où il n'y aurait pas de durée. Elle « est une quantité continue parce que le *moi* se sent « continu, et il se sent continu, parce que son action « est continue. »

Et plus loin il s'exprime en ces termes, pour montrer comment la pensée passe de la durée limitée à la durée illimitée :

« A l'occasion de la durée contingente et limitée des « choses, nous comprenons une durée nécessaire et « illimitée, théâtre éternel de toutes les existences; « et non seulement nous la comprenons, mais nous « sommes invinciblement persuadés de sa réalité. « Cette durée est le temps. Que la pensée anéantisse, « elle le peut, et les choses et leurs successions; il « n'est pas en son pouvoir d'anéantir le temps : il « subsiste vide d'événemens; il continue de s'écouler, « quoiqu'il n'entraîne plus rien dans son cours. Dans « l'ordre de la connaissance, c'est la durée particu- « lière du *moi* qui amène le temps; dans l'ordre de la « nature, le temps est antérieur à toutes les vicissi- « tudes qui s'opèrent en lui, à toutes les révolutions « par lesquelles nous le mesurons. Le commencement « du temps implique contradiction; la supposition « d'un temps qui aurait précédé le temps est absurde. »

Enfin voici comment il compare en elles-mêmes et dans leurs idées le temps et l'espace :

« Comme la notion de durée devient indépendante « des événemens qui nous l'ont donnée, de même la « notion de l'étendue, aussitôt que nous l'avons ac- « quise, devient indépendante des objets où nous l'a- « vons trouvée. Quand la pensée anéantit ceux-ci, « elle n'anéantit pas l'espace qui les contenait.

« Comme la notion d'une durée limitée nous sug- « gère la notion du temps, c'est à dire d'une durée « sans bornes, qui n'a pas pu commencer et qui ne « pourra pas finir, de même la notion d'une éten- « due limitée nous suggère la notion de l'espace, c'est « à dire une étendue infinie et nécessaire qui demeure « immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tout « sens. Le temps se perd dans l'éternité, l'espace dans « l'immensité. Sans le temps il n'y aurait pas de du- « rée ; sans l'espace il n'y aurait pas d'étendue. Le « temps et l'espace contiennent dans leur ample sein « toutes les existences finies, et ils ne sont contenus « dans aucune. Toutes les choses créées sont situées « dans l'espace, et elles ont aussi leur moment dans « le temps ; mais le temps est partout, et l'espace « aussi ancien que le temps. »

Reprenons. Le système qui réduit toute l'intelligence à la sensation n'est pas incomplet seulement parce qu'il n'explique pas les notions de substance, de cause, de temps et d'espace, il l'est aussi parce qu'il n'explique bien aucune idée morale. En effet, si la sensation est tout le sens humain, il ne peut y avoir que la matière qui soit un objet de connaissance : car la sensation ne tombe jamais que sur l'étendue, la figure, la couleur, etc. ; elle ne porte pas

sur les faits qui sont du domaine de la conscience ; elle se fixe sur le monde, et ne se retourne pas sur l'ame ; elle est la vue de l'esprit par les sens ; et par les sens l'esprit ne voit ni passion, ni pensée, ni volonté ; il ne voit rien d'intime, de moral : il ne perçoit que le physique, du moins si on le réduit rigoureusement à la sensation, et qu'on ne prête pas à la sensation une propriété qu'elle n'a pas. Ainsi, borner l'homme au toucher, à la vue, au goût, à l'ouïe et à l'odorat, le borner à la sensibilité externe, c'est nier qu'il ait le le sentiment des faits psychologiques ; ou, si on ne le nie pas, on désavoue, on contredit le principe duquel on part. Condillac serait en opposition avec lui-même s'il reconnaissait à l'ame humaine d'autres notions que celles des sens. Or, une telle conséquence ruine le système dont elle sort, et M. Royer-Collard n'eut pas de peine à le faire voir : il démontra qu'une idéologie qui se condamne à ne rien dire du sens moral et des idées dont il est la source, est par là même exclusive et défectueuse. Et, pour cela, il n'eut qu'à appeler l'attention sur cette foule de faits internes dont, à chaque instant, nous avons sans organes, sans moyen physique de perception, une connaissance tout aussi certaine et tout aussi claire que celle que nous devons à la sensation et à ses instrumens.

Mais ce n'était pas assez que le système fût jugé sous le point de vue métaphysique, il fallait qu'il le fût aussi sous le point de vue pratique. Quel en était le principe sous ce rapport ? Si la sensation est tout l'homme, la seule chose que l'homme ait à faire est de céder à la sensation, car c'est là sa nature. Or que veut la sensation ? le plaisir par instinct, l'utilité par calcul, le bien-être dans tous les cas. Et où

voit-elle ce bien-être? dans la matière apparemment, puisqu'elle ne conçoit pas d'autre objet : c'est donc aux jouissances physiques qu'elle réduit tout le bonheur; et comme un tel bonheur ne peut être qu'à la condition de l'exercice facile et continu des sens, veiller à ce que le corps ne s'altère ni ne se détruise, telle est la loi suprême, la grande loi de la vie. Si Condillac ne le dit pas, Volney le dit pour lui; et il ne le dit qu'en raisonnant d'après le maître dont il suit les traces. Le *Catéchisme du citoyen* n'est en effet que le commentaire moral du *Traité des Sensations*. Et il ne faudrait pas objecter que le matérialisme d'un de ces ouvrages et le spiritualisme de l'autre empêchent qu'il n'y ait entre eux le rapport que nous supposons. Cette différence n'y fait rien : car, si Condillac est spiritualisme, il l'est de telle manière, qu'il autorise, disons plus, qu'il force l'application pratique que nous venons d'indiquer de sa théorie. Qu'importe l'ame, en effet, si elle n'a de faculté que pour la matière? Qu'importe l'esprit s'il se réduit à la sensation? En est-il moins vrai que dans cette hypothèse la destination de l'homme est de sentir, de ne sentir que les choses matérielles, et d'y chercher toute sa félicité. Le spiritualisme ne sert donc de rien dans cette question. C'est une pensée à part, une spéculation sans conséquence, qui, adoptée ou rejetée, n'en laisse pas moins la logique aller son train et déduire avec rigueur du sensualisme métaphysique, le sensualisme moral, qui y est contenu; et il n'y a pas d'injustice à accuser, je ne dis pas Condillac, mais sa doctrine, d'avoir fait la philosophie d'une morale qui, certainement, a des effets fâcheux. S'il n'a pas voulu cette morale, il l'a pensée; s'il ne l'a pas avouée comme

conséquence, il en a posé le principe et il ne peut être à l'abri de reproche d'un côté, que pour être accusé de l'autre de n'avoir pas assez prévu toutes les suites de son système. Nous ne reproduirons pas les argumens par lesquels M. Royer-Collard porta coup à cette morale; nous avons essayé de le faire en examinant le *Catéchisme* de Volney. Mais nous rappellerons l'effet que produisait sur son auditoire cette parole grave, puissante, pleine d'émotion et de sérieux, avec laquelle il flétrissait les principes qu'il réfutait. Il imposait aux intelligences qui ne se rendaient pas, ou qui ne comprenaient pas; il captivait les autres; il les élevait, les fortifiait, les remplissait de sagesse et de raison; il eut du rôle de Socrate auprès de la jeunesse qui l'écoutait.

Mais en même temps qu'il réprouva sévèrement les fâcheuses maximes d'un égoïsme étroit, il n'accorda pas plus de faveur à cette morale sentimentale ou mystique, qui peut bien être une religion du cœur, mais qui n'est pas une conviction de l'esprit. Il s'écarta également de l'école sensualiste et de l'école rêveuse; et sur les pas des sages écossais il chercha le fondement du devoir dans une connaissance exacte de la nature humaine. Au lieu de déduire les règles de la vie d'une mesquine ou vague idée du bien, il les tira d'une philosophie à la fois positive et large; il les traça pleines de sens, d'élévation et de vérité. Le temps et la nature même de l'enseignement dont il était chargé ne lui permirent pas d'exposer toute sa pensée sur ce sujet. Mais chaque fois qu'il y toucha, ce ne fut jamais sans en faire sortir ces leçons de sagesse et d'honneur moral que plus tard il reproduisit à la tribune avec tant d'éloquence et d'autorité. Aussi ce ne fut pas en

M. Royer-Collard eussent été publiés dans la traduction des *Œuvres de Reid*. Il n'était guère possible, en effet, sans les avoir à soi, et comme sous la main, pour les consulter et y réfléchir, de s'en former cette pleine idée qu'il faut avoir pour bien parler d'études aussi importantes. Le public, d'ailleurs, dans l'ignorance où il était de ces travaux, dont une seule et courte publication lui révélait la trace, ne sachant où s'adresser pour les apprécier en eux-mêmes, aurait été peu satisfait d'une analyse dont il n'aurait pu atteindre ni juger le sujet. Aujourd'hui tout est différent; le public possède ces précieux restes d'un enseignement qui a fait révolution; et pour le critique il ne dépend que de lui de les étudier, de les connaître, et d'en faire connaître le mérite réel. C'est ce que nous essaierions si M. Jouffroy, qui a pris un soin si industrieux, mais au reste si légitime, de les coordonner et de les lier de manière à en composer, sinon un édifice achevé, au moins les pièces d'un grand monument, ne s'était, en les arrangeant, si bien pénétré de leur esprit, que nul ne fut plus capable d'en exprimer le caractère; comme il l'a fait dans son *introduction*, avec toutes les qualités du penseur qui distinguent sa manière, nous ne voyons rien de mieux que de recueillir, pour les reproduire ici, quelques-uns des aperçus auxquels il a été conduit.

Ainsi, après avoir tracé une esquisse rapide de l'état de la philosophie lorsque M. Royer-Collard vint à l'enseignement, après avoir montré le but qu'il se proposa, le maître d'après lequel il se dirigea, le fait principal sur lequel il s'arrêta, après avoir dit qu'il l'examina sous un double rapport, celui de la

psychologie et celui de l'histoire, M. Jouffroy expose en ces termes la méthode de l'illustre professeur :

« Lorsque nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur, il est de fait qu'une révélation de ce monde se produit dans notre esprit ; ce fait est celui de la perception ; la révélation elle-même est ce qu'on appelle la connaissance du monde extérieur.

« Il est évident qu'avant de chercher comment cette connaissance nous est donnée, il faut reconnaître d'abord ce qu'elle contient ; car elle est évidemment très complexe et composée d'un grand nombre de notions diverses, et l'on ne saurait chercher comment certaines notions nous sont données avant de savoir quelles sont ces notions et avant de les avoir distinguées et comptées. Il y a donc deux recherches dans l'étude du fait de perception ; celle des notions qui nous sont données dans ce fait, et celle des facultés et des procédés intérieurs par lesquels elles nous sont données ; et de ces deux recherches l'une doit nécessairement précéder l'autre.

« Comment reconnaître ce que contient la connaissance du monde extérieur ? Il n'est pour cela qu'un moyen, l'observation. Cette connaissance est un fait en nous ; ce fait s'y reproduit toutes les fois que nos sens nous mettent en communication avec le dehors ; il demeure en dépôt dans notre mémoire, alors même que cette communication est en partie suspendue, car elle ne peut jamais l'être entièrement. Or, nous avons le pouvoir d'observer ce qui est dans notre esprit ; la connaissance que nous avons du monde extérieur est donc un fait observable. Pour savoir ce qu'elle contient, il faut donc y appliquer notre réflexion, et l'analyser ; c'est à dire démêler et séparer

toutes les notions particulières qui la composent ; et non seulement les séparer, mais constater le caractère propre de chacune de ces notions et les rapports qu'elle soutient avec toutes les autres. Cette analyse sera parfaite si elle ne laisse échapper aucun des élémens réels du fait total ; et si elle n'en introduit aucun qui n'y soit pas renfermé.

« Cette analyse faite, nous avons, si elle est exacte, toutes les notions qui nous sont données dans le fait de perception. Il reste à chercher de quelle manière et par quels différens pouvoirs de l'esprit elles nous sont données. Comment y parvenir? encore par l'analyse et l'observation.

« En effet, ce qu'il y a d'assuré, c'est que toutes ces notions nous sont données, puisqu'elles sont contenues dans la connaissance que nous avons du monde extérieur. Si elles nous sont données, elles nous sont données par certains procédés et selon certaines lois. Ces procédés doivent se répéter, et ces lois s'appliquer toutes les fois qu'elles nous sont données : ces procédés et ces lois sont donc des faits.... c'est donc encore à l'observation à les chercher, à l'analyse à les démêler. Tout ce que l'analyse et l'observation n'auront pu découvrir, ou qui ne pourra pas être rigoureusement induit de ce qu'elles auront découvert, demeurera un mystère, un mystère comme en rencontrent, aux limites de toutes leurs recherches, toutes les sciences d'observation.....

« Voici maintenant la conséquence de cette méthode dans la critique historique.

« Qu'est-ce qu'une opinion philosophique sur la perception ? c'est assurément l'idée qu'un philosophe s'est formée de ce fait. Comment cette idée peut-elle

être vraie ou fausse? elle sera vraie évidemment, si elle représente exactement les élémens réels du fait, et fausse, si elle ne les représente pas exactement. Comment donc juger si une théorie philosophique de la perception est vraie ou fausse, en quoi elle est vraie, en quoi elle est fausse? c'est en la confrontant avec le fait lui-même exactement analysé. Ainsi la critique des théories sur la perception présuppose la connaissance et l'analyse préalable du fait de la perception, et il en sera de même de toute critique et de toute théorie philosophique, puisque toute théorie philosophique se rapporte à un fait de la nature morale et intellectuelle. Il s'ensuit que l'histoire de la philosophie a pour base et pour antécédent nécessaire la psychologie.

« Mais de combien de manières une théorie philosophique de la perception peut-elle être fausse? D'autant de manières qu'elle peut être inexacte; et elle ne peut l'être que de deux : ou elle a omis quelques-uns des élémens réels de ce fait, ou elle a introduit dans ce fait un élément qui n'y est pas. Dans le premier cas, le fait est altéré par soustraction; dans le second, par addition; dans l'un et l'autre la science est infidèle... »

Telle est la méthode que M. Royer-Collard appliqua à la connaissance du fait de perception et à la critique des systèmes qui ont eu pour objet de l'expliquer.

Il arriva ainsi à un double résultat, à une théorie de la perception, que nous avons indiquée plus haut, et qui est développée dans ses *Fragmens* et résumée dans son *Discours* d'ouverture, et à la démonstration du scepticisme que contiennent impli-

citement ou explicitement toutes les théorie modernes de la perception.

De là deux objets dans son enseignement : la partie dogmatique et la partie critique.

De là deux séries de morceaux consacrés, les uns à l'exposition des idées mêmes de l'auteur, les autres à l'examen et au jugement des idées des principaux philosophes.

Pour les distribuer avec plus d'ordre, M. Jouffroy s'est posé dans leur succession naturelle un certain nombre de questions auxquelles il les a rapportés, et d'après lesquelles il les a rangés. Voici quelles sont ces questions :

« Deux faits d'espèces différentes se produisent en nous, quand nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur : la sensation et la perception. Le premier effort de l'analyse doit être de distinguer ces deux faits, dont l'un est la condition de la connaissance du monde extérieur, et dont l'autre contient à lui seul tous les élémens de cette connaissance et tous les principes qui la donnent. Après cette distinction, l'analyse doit se concentrer sur le fait de perception, et s'appliquer à y démêler successivement les notions qu'il renferme et les principes qui les révèlent. Parmi ces notions apparaissent d'abord celles des qualités de la matière. Ces qualités se divisent en deux classes : qualités premières et qualités secondes ; nouvelle distinction très importante. S'arrêtant aux qualités premières, elle doit en déterminer le nombre, et si quelques-unes ne sont que des modifications ou des déductions des autres, en réduire la liste, puis les rapporter à la faculté qui les manifeste. Viennent ensuite les qualités secondes, que nous ne connais-

sons que comme des causes indéterminées de sensations. Comment les concevons-nous sans les connaître? comment les localisons-nous dans les corps? Ici apparaissent deux principes, celui de causalité et d'induction qu'il faut caractériser et décrire. Quelle est l'autorité de ces deux principes et celle de la perception? Est-elle de nature à donner aux qualités de la matière une existence indépendante de nous? Dernière question qui épuise la nature de ces qualités. Mais par delà les qualités de la matière, nous concevons la matière elle-même, ou la substance des qualités, et par delà la substance, l'espace qui la contient. Qu'est-ce que la substance? y en a-t-il plusieurs? par où se distingue la substance matérielle de la spirituelle? comment atteignons-nous l'une et l'autre? et de même quels sont les caractères de l'espace, et comment le concevons-nous? mais l'espace mène à la durée; la durée à l'identité personnelle, à la mémoire, etc. De là de nouvelles questions, qui étendent le cercle des recherches relatives à la perception. »

Aprés la parfaite explication que M. Jouffroy a donnée de l'enseignement de M. Royer-Collard, il ne reste pour achever de comprendre cette grande intelligence, que de la voir en elle-même, dans les travaux que nous avons d'elle. Il faut la voir réalisant tout ce qu'on dit qu'elle a réalisé, il faut en venir à ses pensées, les sentir de près, les étudier, y porter l'œil intimement. L'historien de cette vie-là, quelque fidèle qu'il puisse être, ne saurait faire qu'elle fût connue par un récit aussi bien que par la vue même. La vie philosophique de M. Royer-Collard a été trop courte, trop pleine dans sa brièveté, trop

laborieuse et trop profonde, si l'on peut se servir de cette expression, pour pouvoir être racontée dans toute sa vérité. Elle n'a pas été assez achevée, disposée, mise en ordre et en saillie pour se bien prêter à une exposition; et elle aura toujours nombre de choses qui échapperont à l'analyse. Il est des hommes qu'on ne connaît jamais bien, tant qu'on ne les connaît que sur parole : si l'on tient à les mieux juger, il est nécessaire d'entrer avec eux en commerce direct et familier; en philosophie, M. Royer-Collard est un de ces hommes : on ne le pénètre pas et on ne l'entend pas bien tant qu'on n'a pas été jusqu'à lui et fait, en quelque sorte, sa connaissance. On ne le pouvait pas, il y a quelques jours : rien de lui n'était publié; tout ce qui restait de son enseignement était dans le souvenir de quelques élèves; mais, aujourd'hui, tout a paru, et tout, par conséquent, peut être sujet d'étude et de méditation. Ce ne sera pas sans doute peu de curiosité pour les esprits graves et sérieux que de se mettre à la lecture d'un écrivain dont la pensée mérite tant d'être recherchée. Ce sera un plaisir que de reconnaître à quels travaux s'exerçait et dans quelles luttes s'engageait, avant de s'engager dans d'autres luttes, et de se livrer à d'autres travaux, l'homme politique dont la tribune n'a pas été toute la gloire; en même temps, il y aura profit à approcher un tel esprit, à le suivre dans ses procédés, à l'observer dans ses allures, à le voir aux prises avec les questions : pour qui veut mieux que de la philosophie, pour qui veut la méthode philosophique, il n'y a pas de meilleure école que le spectacle bien compris d'un tel développement intellectuel. L'auteur s'y montre avec tous ses secrets; il y paraît avec ses

doutes, ses soupçons, et ses mécomptes; il y paraît aussi avec ses croyances, ses principes et ses certitudes : il ne ressemble pas à un écrivain qui se donne au public comme écrivain; ce n'est pas un auteur dans son livre, c'est un professeur dans sa chaire qui, faisant de la philosophie pour lui-même autant que pour les autres, livre le secret du métier, ou, pour mieux dire, l'enseigne, et se plaît à l'enseigner : avec lui on assiste au vrai travail de la pensée, et ses leçons sont bien des leçons. Si, sous un rapport, il est à regretter que les *Fragmens* ne soient pas un ouvrage complet, sous un autre, que nous venons de marquer, il est heureux qu'ils ne soient que ce qu'ils sont. Pour qui saura en bien user, il y aura à en tirer une instruction qui ne se tire pas toujours d'un livre; indépendamment des doctrines qu'ils renferment, ils offrent une haute logique en action : rien de plus utile que des lectures faites dans ce point de vue et avec ce dessein; elles apprennent vraiment à penser.

M. COUSIN,

Né en 1791.

En quittant la chaire qu'il avait occupée avec tant de force et d'éclat, M. Royer-Collard se fit remplacer par un jeune professeur qui répondit d'autant mieux aux espérances de son maître, qu'il avait, par son âge et son ame, plus de sympathie avec la génération à laquelle il s'adressait. M. Cousin, dans ses leçons, eut un moyen de succès bien simple et bien puissant, ce fut l'éloquence que lui donna le caractère de sa pensée : cette manière qu'il avait d'être possédé de ses idées, cette facilité de mettre en tableaux des abstractions métaphysiques, ces vivacités d'esprit, ces élans de coup d'œil, ces explosions de conscience dont se composaient ses improvisations, à la fois si animées et si sérieuses, si faciles et si imposantes, tout captivait et touchait ses nombreux auditeurs. Avec un grand fond d'érudition et de théories positives, son enseignement se distinguait par une sorte de poésie, de cette poésie qui fait le charme de Platon et de Malebranche, et qu'on aime à voir se répandre sur les pensées philosophiques, pour leur prêter la lumière, le mouvement et la vie : il faisait vivre, en l'exposant, la vérité qu'il sentait. Comme il n'était pas un simple démonstrateur, un froid témoin des choses, mais un observateur animé et un maître enthousiaste, philosophe-orateur, dans sa chaire et hors de sa chaire, à l'École normale, et dans ces entretiens de l'intimité auxquels il était toujours prêt pour ses jeu-

nes amis, il prêchait la science avec ce mouvement le cœur, cette gravité passionnée, cette élévation de vues, qui remuent et entraînent les esprits. Il y avait dans ses leçons autre chose que de la doctrine : il y avait le travail qui la prépare, la méthode qui y conduit, l'amour et le zèle qui la font rechercher ; et tout cela passait de son ame dans celle de ses élèves, il les inspirait de sa philosophie. Ce qu'il y avait d'excellent dans sa méthode, c'est qu'il faisait école sans lier ses disciples ; c'est qu'après leur avoir donné l'impulsion et une direction, il les laissait aller, et se plaisait à les voir user largement de leur indépendance : nul n'a moins tenu que lui à ce qu'on jurât sur ses paroles ; il voulait des hommes qui aimassent à penser par eux-mêmes, et non des dévots qui n'eussent d'autre foi que celle qu'il leur donnait; il le voulait d'autant plus qu'il savait bien, surtout en commençant, qu'il n'avait point un système assez arrêté pour prendre sur lui de dogmatiser et de formuler un *credo*. Comme chaque jour il avançait et changeait en avançant, et qu'il ne pouvait prévoir où le mènerait cette suite de changemens et de progrès, il se serait fait scrupule de dire à ceux qui le suivaient : Arrêtez-vous là, car c'est là la vérité ; il disait plutôt : Venez et voyez. Rien de moins réglementaire que son enseignement; c'était la liberté et la franchise mêmes. L'École normale, cette école *bien-aimée*, selon l'expression dont il se sert, eut surtout à se féliciter de l'influence qu'il exerça sur les élèves qu'elle lui confiait. Quelque branche d'enseignement que par la suite ils aient embrassée, ils y ont toujours porté, en les appliquant avec sagesse, les excellentes doctrines qu'ils avaient puisées à ses leçons. Toute l'école se sentit de lui ; il

en fut l'ame tant qu'elle dura; détruite, il la rappela et l'honora par ses travaux (1).

Le jeune professeur, après avoir, à son début, rapidement exploré, sur les pas de M. Royer-Collard, la philosophie écossaise, qui commençait à être connue, se hâta de passer à l'Allemagne, qui l'était beaucoup moins : l'Allemagne était un pays nouveau à voir. Pour le bien voir, il fallait peut-être imiter ces voyageurs qui, en visitant des terres étrangères, oublient, en quelque sorte, les mœurs de leur patrie, pour prendre celles des peuples qu'ils viennent étudier. M. Cousin se fit kantiste pour se rendre plus

(1) Qu'il nous soit permis de citer un passage de ses *Fragmens*, où il rend compte de sa manière de travailler avec ses élèves : « Tous les élèves de la troisième année suivaient mon cours; mais il était particulièrement destiné au petit nombre de ceux qui se vouaient à la carrière philosophique : c'étaient ceux-là qui portaient le poids des travaux de la conférence; c'étaient eux aussi qui en faisaient tout l'intérêt. Ils assistaient à mes leçons de la *faculté des lettres*, où ils pouvaient recueillir des idées plus générales, respirer le grand air de la publicité, et y puiser le mouvement et la vie. Dans l'intérieur de l'école, l'enseignement était plus didactique et plus serré; le cours portait le nom de conférence, et le méritait : car chaque leçon donnait matière à une rédaction, sur laquelle s'ouvrait une polémique à laquelle tout le monde prenait part. Formés à la méthode philosophique, les élèves s'en servaient avec le professeur comme avec eux-mêmes; ils doutaient, résistaient argumentaient avec une entière liberté, et par là s'exerçaient à cet esprit d'indépendance et de critique qui, j'espère, portera ses fruits : une confiance vraiment fraternelle unissant le professeur et les élèves, si les élèves se permettaient de discuter l'enseignement qu'ils recevaient, le professeur aussi s'autorisait de ses devoirs, de ses intentions et de son amitié, pour être sévère. Nous aimons tous aujourd'hui à nous rappeler ce temps de mémoire chérie, où, ignorant le monde et ignorés de lui, ensevelis dans la méditation des problèmes éternels de l'esprit humain, nous passions notre vie à en essayer des solutions, qui depuis se sont bien modifiées, mais qui nous intéressent encore, par les efforts qu'elles nous ont coûtés, et les recherches sincères, animées, persévérantes, dont elles étaient le résultat.

amilier un système qu'il voulait connaître; et, grâce à cette heureuse flexibilité d'esprit qui, prenant une habitude aussi vite qu'elle en quitte une autre, se prête à tout, même à l'étrangeté, il eut bientôt du philosophe allemand les opinions et le langage. Il saisit, développa, exprima les idées du maître, comme s'il les tenait de lui, et les avait reçues de sa bouche. Mais quand le moment fut venu de n'être plus ni Écossais, ni Allemand, ni étranger d'aucune sorte, de revenir à lui-même, à son individualité, il ne fit plus la philosophie de Reid ou celle de Kant : il fit la sienne, et il y consacra désormais toutes ses pensées.

Cette philosophie se trouve résumée dans la préface que l'auteur a mise à la tête des *Fragmens* qu'il a publiés en 1826 : c'est là que nous la prendrons pour en donner une idée.

Il y est traité de trois principales choses : 1° de la méthode philosophique ; 2° de la psychologie ; 3° de l'ontologie.

L'opinion de M. Cousin sur la méthode n'a rien de particulier : c'est celle du monde savant, à quelques exceptions près. Il pense qu'il ne peut y avoir de psychologie, et par conséquent de philosophie, qu'au moyen de l'observation. Seulement il insiste, et avec raison, sur un point qu'on néglige trop : c'est qu'en appliquant l'observation aux phénomènes de la conscience, il ne faut pas l'appliquer à demi ou dans une vue systématique, mais avec l'impartialité et l'étendue qui conviennent à la vérité: rien de plus sage en effet. Ne pas tout voir quand on se met à voir, ne voir les choses qu'à la surface ou que d'un côté, c'est évidemment fausser l'observation, et la réduire à une étude qui doit toujours

plus ou moins altérer la réalité. La psychologie, plus qu'aucune autre science, exige de ceux qui s'en occupent le soin de tout considérer, de tout reconnaître, de tout admettre, cette curiosité impartiale, cette vue ouverte à tout, qui seule peut conduire aux théories positives. Il n'y a rien à ajouter sous ce rapport aux refléxions de M. Cousin : on les trouvera vives, claires, rapides, mêlées d'aperçus historiques et dogmatiques du plus haut intérêt.

Quant à la question psychologique, il la divise en trois points : la *liberté*, la *raison* et la *sensibilité*.

Or, pour ne nous arrêter qu'aux opinions les plus saillantes qu'il exprime sur chacun de ces points, nous remarquerons d'abord qu'il regarde la liberté comme le principe et l'essence de la personnalité. Selon lui, le *moi* est tout entier dans la liberté, il est la liberté elle-même; dans tous les faits où il y a empire de soi, possession de soi-même, activité maîtrisée, il y a *moi* et personne : dans les autres, il n'y a pas *moi*, la fatalité en rejette toute espèce de personnalité. Ainsi les actes de raison, comme ceux de la sensation, ne sont pas sans rapport au *moi*, mais ils ne lui viennent pas de lui-même, au moins dans le principe : il s'en empare par la suite, s'y mêle et y intervient; mais dans l'origine il ne les fait pas. Avant de se mettre librement à penser ou à sentir, il faut que l'ame ait d'abord la pensée et le sentiment, qu'elle les ait reçus, en quelque sorte, et les ait vus se développer par le fait des circonstances au sein desquelles elle est placée; en d'autres termes, avant d'agir comme force libre, il faut qu'elle agisse comme force fatale, avec une intelligence et une passion qui s'exercent fatalement : c'est pourquoi

l'ame ne devient une personne, ne se fait un être moral, ne peut parler d'elle et en son nom, que quand elle est parvenue à être pour quelque chose dans les mouvemens auxquels elle se livre. Jusque là, si elle est un *moi*, ce n'est qu'à titre de conscience, et parce qu'elle se sent exister; c'est comme individu, comme vie distincte et une, comme force sortie de l'être où tout est vaguement, et venue dans des rapports qui la déterminent et la définissent; mais ce n'est pas comme agent qui se possède et se gouverne, ce n'est pas comme *moi* moral et responsable, comme personne devant la loi. Sans doute il y a en nous du *moi* dès que nous savons que nous sommes, quelle que soit d'ailleurs notre manière d'être; mais ce n'est là que le fait de nous sentir en dehors de tout ce qui n'est pas nous, et dans la sphère particulière où se renferme notre activité, et ce fait est nécessaire et sans caractère moral. Mais pour que la moralité, la vraie personnalité, nous vienne et nous demeure, il faut absolument que nous sortions de cet état de dépendance, où nous n'agissons que sous la loi et aux ordres de la nature : tant que nous y restons, nous ne sommes que comme toutes les forces qui se déploient dans l'univers; nous sommes comme les astres et les élémens; nous appartenons à leur système, nous n'appartenons pas à l'humanité ; pour lui appartenir, nous avons besoin de tirer notre activité de l'esclavage où la retiennent les causes extérieures, de l'avoir sous notre main, de la diriger comme nous l'entendons; alors seulement nous sommes hommes, et nous jouissons bien de notre existence : telle est la pensée de M. Cousin. Le fait qu'elle exprime n'est pas nouveau, mais elle le dégage de manière à lui donner

une importance qu'il n'a pas toujours eue dans les théories pschologiques. Outre celles qui ne le reconnaissent pas, il y a celles qui l'expliquent mal, et qui, faute de bien saisir, n'en voient pas toutes les conséquences, et en négligent le développement. Or, l'admettre sans l'apprécier, le faire figurer dans un système sans lui marquer sa vraie place et lui assigner sa valeur, c'est presque le nier, c'est du moins le méconnaître. M. Cousin l'a bien senti : aussi s'est-il attaché à l'établir largement, à le présenter dans tout son jour. Il a montré comment à ce fait, à la liberté, se rattachent étroitement la qualité de personne, le caractère d'agent moral, et par conséquent le devoir et le pouvoir, l'obligation et le droit, la responsabilité et l'inviolabilité; il a montré comment l'homme, une fois maître de lui-même, se trouve dès lors avec une destination dont il a la charge, et qu'à la différence de forces fatales, il est tenu d'accomplir en son nom et par lui-même, sauf à jouir en même temps de toutes les facultés nécessaires à l'accomplissement d'une telle tâche. C'est ce qui fait que sous tous les rapports, sur tous les points où se porte son activité morale, dans toute carrière et tout état, dans l'industrie comme dans les arts, en politique comme en religion, il a sa loi et son pouvoir, son devoir et son droit. Otez-lui la liberté, et rien de cela ne lui reste : il aura encore son but, mais il y sera conduit; il aura de la puissance, mais elle ne sera pas inviolable, il vivra comme la plante, sans obligation ni sanction. En quelque position qu'il se trouve dans la famille ou dans l'état, inférieur ou supérieur, gouverné ou gouvernant, il *peut* parce qu'il *doit*, et il doit parce qu'il est libre. M. de Bonald pense que les enfans et

les sujets ont des devoirs, et point de droits : c'est comme s'il disait qu'ils ont des obligations, et qu'ils n'ont pas l'usage légal des moyens propres à les remplir. Quand on reconnaît le libre arbitre, ainsi que le fait cet écrivain, il ne faut pas le reconnaître à demi, mais l'admettre tout entier, et alors en voir sortir, avec la loi qui impose le bien, la faculté sacrée d'agir librement pour l'accomplir.

Tel est le fait que M. Cousin s'est attaché à constater et à développer, afin qu'on sentît mieux toute l'importance qu'il a dans l'économie morale de la nature de l'homme. Il a commencé par l'envisager en métaphysicien et en philosophe; il a fini par le considérer en moraliste et en publiciste. Il l'a d'abord traité comme simple matière de psychologie, il l'a ensuite suivi dans ses grandes conséquences pratiques : il ne pouvait mieux faire pour le placer à un rang élevé dans la science.

Deux points de vue principaux sont à remarquer dans la théorie qu'il a présentée sur la raison : 1° les lois de cette faculté; 2° l'autorité qu'elle doit avoir.

Quelles sont les lois de la raison, en quel nombre et dans quel rapport, voilà ce qu'il s'agit d'abord de déterminer. Or, si on veut le faire au moyen des données que peut fournir la philosophie, soit ancienne, soit moderne, on éprouve quelque embarras, et rien ne satisfait complètement. Pythagore et Platon ont reconnu ces lois, mais il ne les ont pas analysées; ils en ont eu le génie; ils n'ont pas eu la logique. Selon l'expression de M. Cousin, il semble qu'il répugnait à Platon de laisser toucher par une analyse profane ces ailes divines sur lesquelles il s'envolait dans le monde des idées. Aristote, plus sévère, porte son regard sur

ces principes, les discerne, les énumère et les distribue en *catégories*. Mais, s'il est exact quant au nombre, il ne l'est pas quant au système, et s'il compte bien, il classe mal. Chez les modernes, Descartes et son école sentent aussi ces nécessités qui sont imposées à la raison; mais ils n'en teutent pas la théorie; ils se bornent à les concevoir. Locke et ses diciples les négligent; les Écossais les remettent en honneur, mais les citent plus qu'ils ne les classent et les entrevoient plus qu'ils ne les expliquent. Kant refait l'œuvre d'Aristote, et la refait avec avantage, mais il laisse encore de l'arbitraire dans les généralités qu'il propose, et ne les soumet pas à la réduction dont elles seraient susceptibles. M. Cousin à son tour aborde la question. « Si, dans mon enseignemnt, dit-il, j'ai fait quelque chose d'utile, c'est peut-être sur ce point. J'ai du moins renouvelé une question importante, et j'ai essayé une solution que le temps et la discussion n'ont point encore ébranlée. Selon moi, toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, savoir, la loi de la causalité, et celle de la substance. Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement, dont l'ordre n'est point arbitraire. Je crois avoir démontré que, si on examine synthétiquement ces deux lois, la première, dans l'ordre de la nature des choses, est celle de la substance, la seconde, celle de la causalité, tandis qu'analytiquement et dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, la loi de causalité précède celle de la substance, ou plutôt toutes les deux nous sont données l'une avec l'autre, et sont contemporaines dans la conscience. »

Ainsi, toutes ses idées auxquelles l'esprit se trouve

onduit par un mouvement de sa nature, ces idées le temps et d'espace, de possible et de réel, de relations et de modes, de cause et d'effet; de qualité et de ubstance, etc., toutes ne sont finalement que la conception variée de ce qui *est* et de ce qui *agit* : l'existence et l'action, voilà le point où tout revient; quoique fasse la pensée, quelque objet qu'elle regarde, quelque vérité qu'elle considère, elle ne sort jamais, dans son développement, de l'être ni de la cause : c'est là son univers. Ni le temps, ni l'espace, ni le possible, ni le réel, ni quoi que ce soit au monde, n'est proprement et indépendamment de la substance et de la force, elles sont le fond de tout; le reste ne vient que par elles et ne se rencontre qu'à leur suite : c'est à dire, en d'autres termes, que la substance et la force, avec les circonstances qui s'y rattachent, sont toujours et partout les seules choses que voit l'esprit. Il faut même remarquer que ces choses ne sont pas distinctes et réellement divisibles; elles ne font pas deux; elles ne font qu'un. La substance, en effet, n'est que la force qui *est*, comme la force, de son côté, n'est que la substance qui *agit*; seulement, par abstraction et pour le besoin de la science, on dit *être* et *action*, mais dans le fait il n'y a vraiment que l'être en action, ou l'action dans l'être.

Les principes de la raison énumérés, classés et réduits comme ils doivent l'être, il faut en reconnaître l'autorité : est-elle absolue, invariable, ou sujette à contrôle et à changement? Ici de nouveau le débat est grand, et dure depuis des siècles; nulle philosophie n'y est étrangère; mais la question s'est agitée de nos jours avec une ardeur toute nouvelle. M. de

Lamennais l'a soulevé avec une force et un éclat qui l'ont rendu plus vive que jamais; il a prétendu la décider par le témoignage des hommes. En la résolvant dans le sens et à l'honneur de la raison, M. Cousin n'a cependant pas suivi toute la doctrine des *rationalistes;* en pensant comme Descartes et comme Kant, il ne partage pas tout leur avis. A ses yeux la raison est souveraine et absolue; mais elle ne l'est pas au même titre qu'ils le supposent l'un et l'autre; elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui : elle l'est en son propre nom et de sa seule autorité; elle cesse même d'être absolue du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et privée. Du moment que, dans sa conscience, l'homme ne peut pas se dire de ce qu'il voit : *Il est, voilà le vrai;* mais se dit : *Il me paraît, je pense;* il n'a plus une idée véritablement rationelle, mais une opinion particulière, un sentiment, un vote; il juge comme individu, et ne juge pas comme raison; il a sa manière de voir; il n'a pas la science. Pour que la pensée ait la vérité, il faut qu'elle soit pure et ne se mêle à rien de personnel; il faut que, dégagée du *moi*, dont elle ne saurait relever, elle se développe librement et d'après ses seules lois. Or, en quels cas se montre-t-elle avec cette pureté et cette indépendance? Ce n'est pas quand la réflexion, qui est l'action du *moi* sur les idées, a déjà pu, par sa présence, les altérer et les fausser : c'est quand ces idées, fraîches écloses et dans leur primitive naïveté, ne se sentent que du vrai et en sont la simple image. L'ame humaine a des momens où elle ne met rien du sien dans ses perceptions; elle ne s'y attend ni ne s'y pré-

nare ; elle ne les cherche ni ne les provoque ; elle les reçoit, et voilà tout : alors ce qui se passe en elle, cet esprit qui s'y déploie, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison en elle-même, celle qui vaut par sa propre force, et est la source de toute science. Ainsi, pour assister en quelque sorte au spectacle, d'ailleurs si difficile à voir, de cette faculté s'exerçant dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états où le *moi* n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire le dieu qui veille en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, et qu'on les observe de ce coup d'œil à la fois prompt et profond, qui saisit vite ce qui passe vite, et cependant pénètre avant, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient à l'homme comme d'en haut, et l'on inclinera à adopter la solution de M. Cousin ; elle a du moins l'avantage d'être à l'abri des objections auxquelles sont en butte tour à tour le système de l'*autorité* et celui du *sens privé*. Son *criterium* du vrai n'est ni le témoignage des hommes, qu'on ne peut admettre sans le juger, ni les opinions individuelles, qui ne présentent rien d'absolu : c'est la raison dans son essence et sa pureté primitive. Ce *criterium* ne doit pas être cherché hors de nous et dans les autres ; mais il ne doit pas non plus être cherché dans un sentiment relatif, variable et personnel : il n'est ni d'un côté ni de l'autre : il se trouve dans un principe supérieur et primitif. Voici, du reste, comment M. Cousin rend compte du fait qu'il explique :

«Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que, dans l'inti-

mité de la conscience, et à un degré où Kant n'avait pas pénétré sous la *relativité* et la *subjectivité* apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané mais réel de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant pas immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute *subjectivité* avec toute *réflexivité* expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais la lumière primitive est si pure qu'elle est insensible, c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la première. La raison devient bien *subjective* par son rapport au *moi* volontaire et libre, siége et type de toute *subjectivité*; mais en elle-même elle est impersonnelle; elle n'appartient pas plus à tel *moi* qu'à tel autre *moi* dans l'humanité; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois ne relèvent que d'elle-même, etc.»

Du fait de la raison, l'auteur passe à la sensation, qu'il considère moins comme le principe des affections que comme la source des idées physiques : c'est sous ce rapport qu'il l'examine, et s'attache à la montrer avec les données qui lui sont propres. La sensation, selon lui, est la faculté que nous avons de savoir du monde extérieur tout ce qui tombe sous les sens. Or, que savons-nous de cette manière? qu'il y a hors de nous des phénomènes dont la présence produit en nous des impressions de divers genres; nous les jugeons d'après ces impressions, nous les qualifions en conséquence, nous ne les percevons pas à un autre titre. Or, des impressions supposent une action, l'ac-

ion qui les détermine ; elles se rapportent à une cause qui est le principe de cette action : c'est donc comme causes actives, comme forces, que nous concevons tous les objets avec lesquels nous sommes en relation par la sensation; ne fussent-ils pour nous que des choses résistantes et adhérentes, encore seraient-ils des forces ; car il n'y a que des forces qui soient capables de résistance et d'adhésion. Nous sommes là dans notre conscience, ne communiquant avec le dehors que par certains moyens organiques : vient un fait qui nous modifie. Que pouvons-nous en penser, d'après les lois de notre intelligence, si ce n'est qu'il agit sur nous, comme nous-mêmes dans d'autres cas nous agissons sur ce qui n'est pas nous? si ce n'est que dans son essence il est actif comme notre ame, moins certaines différences de développement et de degré? « Variez et multipliez le phénomène de la sensation, dit M. Cousin : aussitôt que la raison l'aperçoit, elle le rapporte à une cause qu'elle charge successivement, non des modifications internes du sujet, mais des propriétés *objectives* capables de les exciter; c'est à dire qu'elle développe successivement la notion de cause, mais sans en sortir; car des propriétés sont toujours des causes, et ne peuvent être connues que comme telles. Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de causes correspondant à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde : ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son histoire est un drame tout aussi bien que celui de l'humanité. » Et plus loin : « Quel physicien, depuis Euler, cherche autre chose que des forces et des lois?

Qui parle aujourd'hui d'atomes? et même les molécules, renouvelées des atomes, qui les donne pour autre chose qu'une hypothèse? Si le fait est incontestable, si la physique moderne ne s'occupe plus que de forces et de lois, j'en conclus rigoureusement que la physique, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, n'est pas matérialiste; qu'elle s'est faite spiritualiste le jour où elle a rejeté toute autre méthode que l'observation et l'induction, lesquelles ne peuvent jamais conduire qu'à des forces et à des lois. »

On le voit, cette opinion est à peu près celle qui a été embrassée par M. Maine de Biran, sauf qu'ici elle est plus dégagée, plus positive, plus éclatante, telle, en un mot, qu'elle devait paraître en passant de l'idée d'un esprit profond, mais timide et contraint, à celle d'une intelligence hardie, prompte et déclarée. Cette opinion nie la matière, ou du moins elle l'explique sans admettre l'élément dont d'ordinaire on fait le fond de la substance matérielle; de la molécule et de la force, elle ne reconnaît que la force; le monde, à ses yeux, n'est que de la force. Pour juger un tel système, il s'agit de savoir, en premier lieu, si avec la force on peut rendre raison des corps et de leurs qualités; ensuite, si réellement nous n'avons pas la sensation de quelque chose qui n'est pas la force, mais la molécule ou l'atome. Or, de ces deux questions, qui, au reste, se tiennent intimement, la seconde seule est décisive : car, selon qu'il sera reconnu que nous avons ou n'avons pas la perception de la molécule, l'explication de la matière par la puissance de la force sera inexacte et fausse, ou raisonnable et vraie. C'est donc là qu'est la difficulté, et il n'est pas aisé de la résoudre. De quoi s'agit-il en ef-

et? de savoir si nos sens nous attestent dans les corps les élémens inactifs. Mais à quel signe reconnaître l'inaction d'un élément? à l'inertie? reste à savoir si l'inertie tient à l'absence de toute force, ou seulement à une force qui se borne à résister; reste à décider si cet état, qu'on désigne du nom d'inertie, est le contraire de la force ou un des effets qu'elle produit. Ramenée à ces termes, la question ne peut bien être résolue que si on parvient à distinguer deux choses qui ne se distinguent guère, la négation d'une force ou son action réduite à rien : car si cette résistance dont il s'agit est encore de l'activité, c'est de l'activité au plus bas degré, et à peu près réduite à rien. Il devient donc, quand on en est là, très embarrassant de prononcer : l'observation est en défaut et le raisonnement ne la supplée pas; on éprouve, malgré tout, de l'incertitude dans son jugement (1).

(1) Stewart remarque à ce propos qu'on a quelquefois confondu avec l'*idéalisme* de Berkeley et de Hume l'*immatérialisme* de Boscovich. Il leur trouve cependant une très grande différence. Boscovich ne nie rien; il ne nie pas plus la matière qu'il ne nie l'intelligence; il admet tout, il croit à tout : seulement il explique les choses d'une façon particulière. Il les fait toutes esprits, ou du moins toutes forces. Pour les ames, cela va sans dire, elles ne sauraient avoir une autre nature; mais les corps eux-mêmes, en les considérant soit dans leur composition actuelle et dans l'effet qu'en reçoivent les sens, soit dans leurs élémens primitifs et le fond même de leur existence, il ne les conçoit que comme des êtres dont la force fait tous les frais. En premier lieu, s'il les regarde tels qu'ils sont et qu'ils paraissent dans leurs phénomènes sensibles, il y reconnaît seulement des causes d'impressions, des impulsions, des résistances, qui, se combinant entre elles, s'attirant, se repoussant, se modifiant de mille manières, et, s'adressant à des organes divers, produisent sur nous toutes les sensations auxquelles donne lieu le monde extérieur. Ainsi toutes les qualités de la matière, tous ses rapports avec nos sens, se réduisant à des mouvemens, à des actions la matière elle-même, dans cette hypothèse, n'est qu'une existence

Du reste, il faut en convenir, le système qui explique tout par la force et ses effets a plus de simplicité que le système contraire; il rend mieux raison de certains faits, et résout mieux certaines questions,

active, qu'un système de forces, qu'un dynamisme organisé. D'autre part, y a-t-il moyen de savoir si les élémens des corps sont étendus et solides? Peut-on s'en assurer par l'expérience ou s'en convaincre par le raisonnement? Nullement, puisqu'en dernière analyse ils échappent à nos instrumens aussi bien qu'à nos organes; et que, si nous en jugeons d'après ce que nous en éprouvons lorsqu'ils sont combinés entre eux, nous n'y sentons que des causes d'impressions, et des forces en exercice. En outre, n'y aurait-il pas de grandes difficultés à supposer dans ces élémens l'étendue et la solidité? Et, par exemple, la question de la création, de l'action de Dieu sur l'univers, de l'union de l'ame et du corps; plusieurs questions de physique, telles que celles de la compressibilité, de l'élasticité, et de certains phénomènes optiques et électriques, ne s'expliqueraient-elles pas beaucoup mieux dans le système des forces que dans celui des molécules? Toutes ces raisons, sans être rigoureusement concluantes, peuvent au moins rendre probable l'explication de Boscovich; et, en tout cas, elles n'en font pas l'idéalisme tel que nous l'avons vu : c'est un immatérialisme qui n'est pas absurde en soi, qui ne manque même pas d'une certaine autorité, que nous retrouvons dans la philosophie de l'Inde (*a*), qui n'a sans doute pas manqué à la Grèce et au moyen âge; que Descartes aurait dû embrasser à son principe, auquel Mallebranche a incliné, où Leibnitz est tombé, auquel Locke lui-même, dans certains momens, n'est pas resté étranger, et qui est loin d'avoir perdu toute faveur auprès des philosophes modernes. C'est l'immatérialisme, nous le répétons, ou, si l'on veut, c'est une doctrine qui n'admet rien qu'à titre de force, mais à ce titre admet tout, ce n'est pas la théorie des idées, qui n'admet rien, et n'est que scepticisme.

Stewart, dont la pensée est toujours trop retenue pour s'engager sans nécessité dans la critique définitive d'un système qui sort de sa ligne, promène plutôt qu'il ne porte son jugement sur l'opinion de Boscovich et de ses partisans; mais il en dit cependant assez pour faire voir que, sans précisément la rejeter ni l'embrasser, il la regarde comme infiniment plus solide et plus importante que celle des idéalistes, et qu'il l'en distingue avec grande estime.

(*a*) *Voy.* W. Jones, préface d'une traduction de quelques vers indiens.

outes celles entre autres où se mêlent la psychologie t la physiologie, la théologie et la physique. En n'adnettant au monde qu'une sorte de principes, les fores, avec toute la diversité de leurs caractères et de eurs degrés, il n'a pas à répondre à l'éternelle diffiulté du rapport qui unit l'esprit à la matière, le imple à l'étendu, une nature d'une espèce à une naure opposée. Comme il n'y a qu'une nature, qu'une spèce d'élémens, tout se borne à montrer la relation qui existe du semblable au semblable, de la vie à la vie, de l'actif à l'actif; mais dans l'hypothèse moléculaire, outre que la molécule est inutile, puisque, même en la supposant, la philosophie la néglige, et se borne à étudier les forces et leurs lois, elle est souvent embarrassante dans les problèmes de métaphysique et de haute ontologie; on est toujours arrêté par la difficulté de montrer le rôle qu'elle joue dans l'univers, soit au regard de Dieu, soit à celui de l'ame : si donc le motif de la simplicité systématique peut décider le doute que ne décident pas assez les sens et l'expérience, c'est certainement du côté de la première explication que doit pencher la balance.

Passant de la psychologie à la question religieuse, M. Cousin résume ainsi l'opinion à laquelle il s'arrête :

« Le dieu de la conscience n'est pas un dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue, qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance, c'est à dire étant cause absolue,

un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, individualité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est à dire à la fois dieu, nature et humanité. »

Cette opinion a été déjà et sera peut-être encore accusée de panthéisme. Nous ne croyons cependant pas qu'elle mérite cette accusation : pour qu'elle fût panthéiste, il faudrait qu'elle ne reconnût qu'un être au monde, existence unique, universelle, dans laquelle viendrait se perdre et s'abîmer toute existence particulière; il faudrait qu'elle niât les individus, et ne regardât l'humanité et la nature que comme deux attributs, deux modes d'une seule et même substance, hors de laquelle il n'y aurait que des qualités sans êtres, de pures abstractions; il faudrait par conséquent qu'elle ne tînt compte ni des réalités physiques, ni des réalités morales, et qu'elle dît : il n'y a pas d'ame, il n'y a pas de corps; il n'y a que des attributs spirituels ou matériels de l'être, qui seul est réel. Ce système irait encore au panthéisme, si, prenant les choses comme elles sont, l'homme, les animaux, les végétaux, les minéraux, la terre, le ciel, les astres, tous les êtres en un mot, il en composait une somme, un tout qu'il dirait dieu. Mais alors le moyen que ces êtres fissent à eux tous un dieu total, le παν divin, sans avoir leur divinité chacun à eux, sans être de petits dieux dont le tout résulterait, en sorte que chacun serait dieu par lui-même, et contribuerait pour sa part à la divinité universelle! ce qui serait faire sortir le panthéisme du polythéisme. Voilà les deux seules suppositions dans lesquelles il me semble qu'un système philosophique pourrait être avec raison ac-

ısé de panthéisme. Or, celui de M. Cousin ne rentre i dans l'une ni dans l'autre de ces suppositions. Il e rentre pas dans la première, en ce que, loin de ier aucune individualité, il les admet et les reconaît toutes, et qu'à l'égard de la personne humaine n particulier, il est plein de foi, de respect et d'aıour. Il ne rentre pas dans la seconde, en ce que, 'il voit Dieu dans le monde et dans l'homme, il ne oit pas l'homme et le monde comme dieux. Ce sont à, à ses yeux, des signes et des symboles de la diviıité, mais non la divinité elle-même; il ne renferme a divinité sous aucune forme finie; il ne la divise ni ıe l'individualise : il la fait plus grande que tout ce ιui est fini, plus durable que tout ce qui n'a qu'un emps; il la met partout et pour toujours. Son dieu est le dieu un, infini, éternel; mais en même temps ce n'est pas *un roi solitaire, relégué par delà la création, sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence.* Il est présent à tout, anime tout, fait tout vivre; chaque chose n'est pas lui, mais chaque chose est de lui, est son ouvrage, un effet de sa puissance, un témoignage de sa présence active et providentielle; rien ne lui est étranger; la nature et l'humanité lui sont intimes; depuis qu'il les a créées, il ne s'est point retiré d'elles, il les assiste, au contraire, continuellement de son action régulière et puissante; il est leur principe vivifiant, elles sont des créatures animées de son souffle, des manifestations visibles de son esprit et de sa puissance : ce n'est pas là du panthéisme.

Au reste, nous n'avons pas besoin de défendre M. Cousin d'une opinion dont lui-même fait si bonne

justice dans un morceau que nous allons citer, et qui nous empruntons à un article sur *Xénophane*, publié dans la *Biographie universelle*.

« L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux élémens fondamentaux de toute philosophie, savoir, la physique et la théologie. Voilà donc la philosophie en possession des deux idées sur lesquelles elle roule, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes, et pour ainsi dire les deux pôles de toute spéculation, étant donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. Or, la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain, préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent; que ce grand tout, si harmonique et si un, est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité; qu'en un mot, ce tout est Dieu. Exprimez ce résultat en langue grecque, et voilà le panthéisme : le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non une unité absolue, une harmonie qui admet une

variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre et à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel de détacher de ce monde l'idée de l'unité, qui est indestructible en nous, et, ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Or, une fois parvenu à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir, et de comprendre comment l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence, car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier, ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue, qui seule existe, une chute à peine compréhensible, une négation et un mal dont il faut se séparer pour tendre sans cesse au seul être véritable, à l'unité absolue, à Dieu. Voilà le système opposé au panthéisme. Appelez-le comme il vous plaira, ce n'est pas autre chose que l'idée d'unité appliquée exclusivement à Dieu, comme le panthéisme est la même idée appliquée exclusivement au monde. Or, encore une fois, ces deux solutions exclusives du problème fondamental sont aussi naturelles l'une que l'autre, et cela est si vrai, qu'elles reviennent sans cesse à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, avec les modifications que le progrès des temps leur apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philo-

sophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond même de la pensée, qu'elle les reproduit sans cesse dans une impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre, et de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels, et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont, par cela même, également défectueux et insuffisans. Un cri s'élève contre le panthéisme. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine, et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'aboutit avec elle qu'à une espèce d'ame du monde comme principe des choses, à la fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est à dire à leur destruction dans le sein d'une unité vague et abstraite, sans sujet fixe, car l'unité absolue n'est certainement dans aucune des parties de ce monde prise séparément : comment donc serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nul généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. D'une autre part, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité,

; par toutes nos facultés actives et morales, qui se-
aient une dérision et accuseraient leur auteur, si le
héâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée
'était qu'une illusion ou un piége. Un Dieu sans
monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu; une
ause sans effets qui la manifestent, ou une série in-
éfinie d'effets sans une cause première, une substance
ui ne se développerait jamais, ou un riche développe-
ment de phénomènes sans une substance qui la sou-
ienne, la réalité empruntée seulement au visible ou à
invisible; d'une et d'autre part égale erreur et égal
langer, égal oubli de la nature humaine, égal oubli
l'un des côtés essentiels de la pensée et des choses.
Entre ces deux abîmes, il y a long-temps que le bon
ens du genre humain fait sa route; il y a long-temps
que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain
croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il
croit au monde comme à un effet réel, certain, ferme
et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une
cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui,
délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais
à une cause digne de ce nom, qui, produisant et re-
produisant sans cesse, dépose, sans les épuiser jamais,
sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit
comme à un ensemble de phénomènes qui cesserait
d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait
de les soutenir; il y croit comme à la manifestation
visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile,
et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience.
Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'hon-
neur de la vraie philosophie serait de recueillir cette
croyance universelle, et d'en donner une explication
légitime. Mais, faute de s'appuyer sur le genre hu-

main, et de prendre pour guide le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici à droite ou à gauche, est tombée tour à tour dans l'une ou l'autre extrémité de systèmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même titre, parce qu'ils sont également exclusifs et incomplets : c'est là l'éternel écueil de la philosophie. »

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des travaux *théoriques* de M. Cousin : resterait à apprécier ses travaux *historiques;* mais cette tâche a été remplie par un de nos amis, M. Jouffroy, auquel, comme on l'a vu, nous ne craignons pas d'avoir recours dans l'occasion. Ici encore nous le prions de nous laisser prendre un article qu'il a inséré dans le *Globe*, au sujet des œuvres complètes de Platon, traduites par M. Cousin :

« Il est impossible de n'être point frappé de la direction des travaux de M. Cousin depuis qu'il a quitté, sans l'avoir voulu, la carrière brillante du professorat pour la vie solitaire et laborieuse du cabinet. On s'attendait, lorsqu'il descendit de cette chaire où il avait produit tant d'impression par la grandeur et la nouveauté de son enseignement, que la plume de l'écrivain consolerait le public du silence du professeur d'une toute autre manière qu'elle ne l'a fait. On pouvait croire qu'un esprit aussi original ne s'était point jeté par choix dans l'exposition des idées des autres, et que, si la destination de son cours l'avait fait un moment l'historien de la philosophie, l'indépendance du cabinet le rendrait à sa vocation naturelle, et le ramènerait aux recherches positives de la science. Une observation qui n'avait pu échapper à ses auditeurs semblait confirmer cette présomption. Dans l'ex-

ɔsition des différentes théories de la philosophie mo-ɜrne, les doctrines les plus diverses et les plus op-osées trouvaient si aisément leur place et leur part e vérité dans l'esprit de M. Cousin, qu'à chaque in-:ant on sentait se révéler un système plus étendu et lus profond, tout vivant dans son intelligence, et ui semblait n'y rester que par complaisance pour ses rédécesseurs. Ce système personnel dont quelques arties largement développées dans ses leçons avaient lonné une haute idée, et qui auraient certainement orté le caractère d'un vaste et puissant éclectisme, n s'attendait qu'en sortant de la faculté, M. Cousin 'occuperait à le mûrir, et ne tarderait pas à le ré-liger et à le donner au public. Cependant il en a été tout autrement. Sans égard pour nos suppositions et nos espérances, M. Cousin est resté dans les voies de l'histoire. Il a semblé plus curieux de nous faire con-naître les opinions des autres que les siennes. Une édition complète de Descartes, les quatre premiers volumes d'une traduction de Platon, et les cinq pre-miers d'une édition, d'après les manuscrits de la bi-bliothèque du roi, des ouvrages inédits de Proclus, ont presque exclusivement occupé et signalé sa vie, de-puis sa retraite de l'enseignement public. Ce n'est guère que comme hors-d'œuvre et, pour ainsi dire, par délassement qu'il a laissé échapper une esquisse, forte, il est vrai, mais enfin une simple esquisse de sa propre philosophie.

« Cependant le public faisait un tel fonds sur les espérances toutes différentes qu'il avait conçues des loisirs de M. Cousin; la force de langage et la puis-sance d'analyse que le jeune professeur avait fait pa-raître dans ses cours lui avaient donné une si haute

idée de ce qu'il pourrait produire d'utile et de beau en développant ses propres pensées sur les grandes questions qui intéressent l'humanité, qu'il n'a point voulu sanctionner encore la détermination que M. Cousin a jugé à propos de prendre, et qu'à peine a-t-il reçu avec toute l'estime qu'ils méritaient les nobles dédommagemens qu'il lui a offerts, et surtout cette belle traduction de Platon qui restera tout à la fois comme un monument de la souplesse de notre langue et de l'intelligence philosophique de notre nation.

« Nous avouons que nous avons long-temps partagé sans réserve l'opinion du public, et qu'avec lui nous avons long-temps accusé M. Cousin, et de trop mépriser le soin de sa propre gloire, et de méconnaître les intérêts de la philosophie et du pays. Nous avouons même qu'à n'envisager que le premier motif, qui n'est certainement pas le plus puissant dans le cœur de M. Cousin, mais qui peut l'être dans celui de ses amis, nous conservons notre opinion. Il nous a toujours coûté et il nous coûte encore de voir s'épuiser sur le texte de Platon et sur les manuscrits à demi effacés de Proclus un esprit si fécond et une ame si éloquente. Mais, quant au regret des intérêts, en apparence méconnus, de la philosophie, il faut le dire, la réflexion l'a dissipé, et sur ce point nous avons entièrement changé d'avis.

« Ce n'est pas que nous ayons cessé de croire qu'une exposition de doctrines personnelles de M. Cousin ne fût une chose très belle et très grande; mais c'est une illusion de penser que les idées d'un homme, quelque profondes qu'on les suppose, puissent être aujourd'hui d'une grande utilité pour la philosophie. Quand on songe aux puissantes intelli-

gences qui, depuis Pythagore jusqu'à nos jours, ont soulevé et remué dans tous les sens le champ de cette science, quand surtout on a parcouru quelques-uns des admirables monumens de leurs recherches, on ne peut guère échapper à la conviction que toutes les solutions des questions philosophiques n'aient été développées ou indiquées avant le commencement du dix-neuvième siècle, et que par conséquent il ne soit très difficile, pour ne pas dire impossible de tomber en pareille matière sur une idée neuve de quelque importance. Or, si cette conviction est fondée, il s'ensuit que la science est faite, quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle; et que par conséquent, au lieu de la recommencer pour lui sur de nouveaux frais, il est plus simple et plus sûr de la lui apprendre telle qu'elle existe dans les ouvrages des immortels génies qui l'ont créée.

« Notre siècle ne sait de la philosophie que le petit nombre de vérités qui ont passé dans le sens commun, et qui sont devenues des maximes populaires et triviales; encore ne les sait-il pas scientifiquement, et comme vérités démontrées, mais seulement comme vérités convenues et généralement admises : sans appui dans le monde depuis que les études philosophiques sont négligées, il n'est jamais bien difficile au scepticisme de les ébranler. Ceux-là même qui les chérissent le plus ne s'y fient qu'avec inquiétude, et seraient bien embarrassés de les défendre. Quant au autres, elles nous sont étrangères, et la science elle-même nous échappe. Cependant les questions sont immortelles, parce qu'elles touchent aux intérêts les plus sérieux de l'humanité. Le public les pose donc de nouveau, et demande des solutions. Platon, Aristote, Proclus, Descartes, Leibnitz, Mallebranche,

Kant, sont là pour lui répondre. Mais comment trouver leurs ouvrages et comment les entendre? La plupart sont écrits dans des langues qui nous sont peu familières; quelques-uns dorment encore en manuscrits dans la poudre des bibliothèques. En outre, chacun de ces grands hommes parle un langage philosophique qui lui est propre, et n'est point celui du siècle. Chacun a considéré les questions sous son point de vue, et, dans chacun, la question que l'on voudrait étudier occupe une place différente, et se trouve enchaînée aux autres d'une manière particulière; en sorte que c'est un premier travail de la découvrir dans chaque système, un autre de la dégager, un autre de la comprendre, un autre de rapprocher la solution qu'elle y reçoit de toutes les solutions différentes qu'on lui a données dans les autres systèmes, et un dernier enfin de tirer de la comparaison de toute ces solutions, qui contiennent chacune une portion de vérité, la solution complète, qui est la véritable.

« La philosophie existe donc, mais elle n'existe pas pour le commun des hommes, ni même pour les hommes très éclairés, ni même pour les simples savans, ni même pour les simples philosophes : elle n'existe que pour le petit nombre de ceux qui, étant à la fois très érudits et très philosophes, ont passé leur vie à en chercher les membres épars dans les monumens qui la contiennent. Il manque à la philosophie, pour être véritablement, qu'on la connaisse et qu'on l'organise : qu'on la connaisse, c'est à dire qu'on traduise et qu'on publie tous les grands monumens qui la renferment; qu'on l'organise, c'est à dire qu'on arrange les questions dans leur ordre légitime, avec les vérités découvertes sur chacune par

es différens philosophes, de manière que le tout orme une science méthodique où l'on puisse voir d'un coup d'œil et ce que l'on sait et ce qui reste à trouver.

« Ces deux entreprises ne sont pas moins difficiles l'une que l'autre. Elles exigent une réunion de qualités qui n'est point du tout nécessaire pour élever un système : il n'y a pas d'intelligence un peu capable qui, en réfléchissant sur les questions philosophiques, ne puisse produire, au bout de deux ou trois ans, un système qui vaudra tout autant que bien d'autres. En effet, il suffit que cette intelligence attrape quelques vérités que vingt philosophes ont déjà infailliblement aperçues (ce qui n'est point du tout malaisé dans le siècle plein de pénétration où nous vivons), qu'elle les généralise avec audace et ignorance, et le grand œuvre sera accompli. Faire un système est aujourd'hui un travail d'enfant, que les philosophes devraient laisser aux femmes du monde qui ont du temps et de l'esprit à perdre. Mais pour venir à bout de la double tâche que nous avons indiquée, il faut une autre science et une autre portée d'esprit. Car, d'abord, pour recueillir et traduire les grands monumens de la philosophie ancienne, la philologie est un instrument indispensable; mais seul il est insuffisant : l'intelligence profonde des questions philosophiques et la connaissance de l'histoire de la philosophie sont deux conditions non moins impérieusement exigées. Le plus habile helléniste ne comprend point Platon : il suffit pour s'en convaincre de comparer les traductions du savant Dacier avec celles de M. Cousin; il suffit encore d'observer comment la philologie a toujours reculé devant les dialogues les plus métaphysiques de cet auteur, au point qu'ils sont encore à

traduire dans la plupart des langues modernes. Mais il ne suffit pas de traduire, même avec une parfaite intelligence : la traduction proprement dite ne fait que substituer un idiome à un autre. Une seconde traduction est indispensable, c'est celle du langage philosophique de chaque auteur, c'est à dire qu'après avoir traduit les mots, il faut traduire les idées, ou, ce qui revient au même, les exposer sous les formes simples d'aujourd'hui, sous les formes du sens commun accessibles à tous. C'est là ce que M. Cousin a fait pour Platon dans ses argumens. Non seulement nous pouvons lire Platon dans sa traduction, mais le comprendre dans ses argumens, et nous assurer que nous le comprenons bien, en relisant le texte avec la lumière des argumens et en soumettant à une comparaison sévère la pensée de l'original et celle de l'interprétation. Or, cette traduction des idées sans laquelle celle du texte ne serait qu'un demi-service n'exige pas seulement un philosophe, mais un philosophe, qui n'ait point de système qui l'empêche de se prêter au génie et aux idées de Platon pour le comprendre, et qui de plus, connaisse assez tous les systèmes, et la *vérité* dont tous les systèmes expriment quelque face, pour ne point s'enfermer dans le point de vue de Platon, et pouvoir encore le juger et lui faire sa part en l'exposant. Disons-le, c'est là une réunion rare de qualités, et peut-être faudrait-il en désespérer, si l'éclectisme n'était pas le caractère éminent de notre siècle, et si l'air que nous respirons ne douait pas, pour ainsi dire, au berceau les esprits distingués de nos jours de celle de toutes ces qualités qui est la plus difficile et la moins commune, nous voulons dire l'étendue.

« Quel service rendu à la philosophie si Pythagore et son époque, si Aristote et le péripatétisme, si Zénon et le stoïcisme, si Sextus et le scepticisme, si les Alexandrins, si Leibnitz, si Kant, étaient un jour traduits à l'intelligence du sens commun, comme l'épicuréisme l'a été à peu près par Gassendi et comme le seront dans quelques années par M. Cousin le cartésianisme et le platonicisme! quelle large donnée pour comprendre la philosophie, et comme à ce spectacle l'organisation de cette science à peine entrevue apparaîtrait et naîtrait d'elle-même! Voilà ce qui a toujours manqué à la philosophie et ce qui lui manque encore : c'est cette vaste connaissance d'elle-même, c'est, en d'autres termes, sa propre histoire. Voilà ce qui fait qu'on n'a cessé de la recommencer comme une chose éternellement neuve sans que, dans cette succession de tentatives, elle ait pu trouver le moment de s'organiser. Deux vérités, principes de cette organisation, et que nous avons vingt fois reproduites dans ce journal, sortiraient alors du sein des faits, éclatantes de lumière et d'évidence. La première, c'est que tous les systèmes ne sont que des points de vues divers de la vérité; la seconde, c'est que la vérité n'est pas d'une autre nature en métaphysique qu'en physique : qu'en métaphysique comme en physique, elle n'est autre chose que la connaissance de la réalité, et par conséquent se compose uniquement des faits observés dans la partie observable de la réalité qui se dérobe à notre observation. Ces deux vérités, disons-nous, organiseraient la science. En effet, la dernière donnerait l'ordre légitime des questions : elle les distinguerait en deux classes, les questions de faits et les questions d'induc-

tion : les premières, que l'observation peut résoudre, les secondes, qui ne peuvent l'être que par les conséquences tirées de l'observation. Elle donnerait en même temps et le *criterium* de vérité de la science, et sa méthode : son *criterium* de vérité, qui est le même que celui des sciences naturelles, à savoir que cela seul est vrai qui a été constaté par l'observation ou qui dérive rigoureusement de ses données; sa méthode, qui est encore la même que celles des sciences naturelles, c'est à dire l'observation attentive des faits et la déduction prudente et rigoureuse des inductions. Ainsi, par cette première vérité, le *criterium*, la méthode et le cadre seraient donnés. L'autre vérité apprendrait à loger dans ce cadre les découvertes de tous les philosophes. En effet, si tous les systèmes ne sont que des vues incomplètes de la réalité érigées en images complètes de cette même réalité, tous les systèmes contiennent quelque partie de la vérité, ils n'ont de faux que la prétention de la contenir tout entière. Il ne faut point rejeter la vérité qu'ils contiennent. Il faut au contraire la recueillir soigneusement sur chaque question, et pour l'y trouver, chercher dans l'observation de la réalité le côté de cette réalité dont chaque système s'est emparé et inspiré. Puis, recueillant toutes ces vues diverses, les concilier comme les faits qu'elles représentent se concilient dans la nature. Par cette opération, les cadres de la science se trouveraient tout à coup remplis de tout ce que le génie des différentes écoles a saisi de vrai sur chaque question. La contradiction des écoles seraient tout à la fois expliquée et terminée; et l'esprit humain, relevé, comme la philosophie, des éternelles accusations de leurs ennemis communs, se reposerait dans la con-

viction qu'il y a une vérité pour l'homme sur les questions qui l'intéressent le plus, et que l'homme est capable de la trouver malgré sa faiblesse et ses erreurs.

« Nous le disons avec la plus intime conviction, s'il existe une manière de restituer la philosophie, et de la tirer enfin de ce dédale d'opinions où elle est ensevelie toute vivante, nous venons de l'exposer. C'est aussi celle-là que M. Cousin a conçue; c'est celle-là du moins que toutes ses publications indiquent et révèlent; et nous ne croyons pas trop présumer en affirmant que nous avons donné à nos lecteurs la pensée même qui préside à tous ses travaux; non seulement le souvenir de ses leçons l'atteste à ceux qui les ont suivies, mais ses *Fragmens philosophiques*, publiés en 1826, le témoignent explicitement. « Il n'y a point et il ne peut y avoir de philo-« sophie absolument fausse, dit M. Cousin dans un « passage de ce livre : car l'auteur d'une pareille phi-« losophie aurait pu se placer hors de sa propre « pensée, c'est à dire hors de l'humanité; cette puis-« sance n'a été donnée à nul homme.—Quel est donc « le tort de la philosophie? C'est de n'avoir considéré « qu'un côté de la pensée et de l'avoir vue tout entière « dans ce côté. Il n'y a pas de systèmes faux, mais « beaucoup de systèmes incomplets, assez vrais en « eux-mêmes, mais vicieux dans la prétention de « contenir en chacun d'eux l'absolue vérité, qui ne « se trouve que dans tous. L'incomplet, et par consé-« quent l'exclusif, voilà le tort de la philosophie, et « encore il vaudrait mieux dire des philosophes : car « la philosophie domine tous les systèmes, elle fait sa « route à travers tous, et ne s'arrête à aucun. Amie « de la réalité, elle en compose le tableau total des

« traits empruntés à chaque système : car, encore une « fois, chaque système contient en soi la réalité; mais « par malheur, il la réfléchit par un seul angle (1).» Voilà quelle était la pensée de M. Cousin sur l'histoire de la philosophie, en 1818. Il la garde en 1826, et annonce qu'elle a été et qu'elle est encore le flambeau de ses travaux historiques. « Toujours fidèle à la mé« thode psychologique, dit-il dans la préface du même « ouvrage (2), je la transportai dans l'histoire, et, « confrontant les systèmes avec les faits de conscience, « demandant à chaque système une représentation « complète de la conscience sans pouvoir l'obtenir, « j'arrivai bientôt à ce résultat, que *mes études ul« térieures ont développé*, savoir que chaque système « exprime un ordre de phénomènes et d'idées qui est « très réel, à la vérité, mais qui n'est pas seul dans la « conscience, et qui pourtant, dans le système, joue « un rôle presque exclusif : d'où il suit que chaque « système n'est pas faux, mais incomplet; d'où il suit « encore qu'en réunissant tous les systèmes incom« plets on aurait une philosophie complète, adéquate « à la totalité de la conscience..... C'est à ce but que « se rattache la série de mes publications historiques, « dont mes amis seuls peuvent comprendre entière« ment la portée. »

« Ainsi, publier les systèmes, et des systèmes tirer la philosophie, tel est, en deux mots, le plan que M. Cousin a conçu. Nul homme n'est capable de l'exécuter à lui seul : la seule publication des monumens avec les interprétations nécessaires est une tâche

(1) *Fragmens philosophiques*, page 314.
(2) *Idem*, page 48.

immense qu'une vie ne saurait accomplir. Mais il n'appartient qu'aux esprits supérieurs de viser aux buts éloignés, et de compter pour rien dans leurs entreprises le temps et les individus : M. Cousin, dans la conscience solitaire de la grandeur et de la beauté de son dessein, consumera sa vie à son service, léguant à ses successeurs les travaux commencés, et renonçant au bonheur de voir l'édifice achevé.

« Là se reconnaît le véritable amour et le véritable esprit de la science. M. Cousin, quoi qu'on en dise, a choisi une noble destinée, d'autant plus noble que l'avenir la comprendra mieux, et lui en saura plus de gré que le présent. »

Après cette appréciation pleine de sagacité et de justesse des études historiques auxquelles s'est livré M. Cousin, et après ce que nous avons dit nous-même sur les vues théoriques qu'il a développées dans son cours et publiées dans ses *Fragmens*, on peut peut-être se former une idée assez exacte de ce qu'il a fait pour la philosophie. Cependant cette idée ne sera nécessairement que sommaire, et n'embrassera ses travaux que dans leur plus grande généralité. Il nous faudrait plus d'espace, il nous faudrait sortir des limites d'une analyse, pour faire sentir tout ce que produisit son large et fécond enseignement. Mais si, obligé de nous borner, nous ne pouvons pas entrer dans de plus grands développemens, n'oublions pas cependant de rappeler par quelques mots les services que le professeur rendit à la jeunesse du pays, en lui parlant avec tant d'ame et de conscience des hautes vérités auxquelles il s'efforçait de l'initier. Successeur de l'excellent maître qui lui avait préparé les voies, il marcha dignement sur des traces aussi brillantes ; un

auditoire sérieux, quoique dans l'ardeur de l'âge, se pressa à ses leçons, qu'animaient le zèle de la science et le désir de s'éclairer; les disciples lui vinrent en foule, et lui restèrent jusqu'à la fin. Il ne faudrait pas l'oublier, parce que ce temps est déjà loin : M. Cousin fut l'instituteur moral de cette jeunesse qui aujourd'hui fait l'espérance et déjà la force de la patrie. C'est de lui principalement qu'est venu cet esprit impartial, consciencieux et indépendant, qu'il porta dans la philosophie, et que portèrent, à son exemple, dans les questions littéraires, politiques et religieuses, ceux qui s'instruisirent à ses leçons, et se formèrent à sa méthode. Beaucoup qui ne s'en rendent plus compte, ou qui même n'ont en effet rien reçu de lui immédiatement, ne savent peut-être pas que les idées avec lesquelles ils ont plaidé et gagné plus d'une cause, en principe, ne sont que celles qui sortirent de son cours, et se répandirent dans le public. Elles y ont germé et porté fruit. Si elles triomphent aujourd'hui, c'est à lui qu'on le doit, c'est de lui que leur viennent cette vie et cette puissance qu'il y a mises par la vérité. Il convient de le rappeler, afin qu'à chacun soit son œuvre; de le rappeler, pour qu'il demeure en mémoire tout ce qu'il a fait de bien, et tout ce qu'il mérite pour l'avoir fait. Espérons qu'un des témoignagnes qui lui en seront d'abord donnés sera le droit de remonter dans la chaire qu'il honora par ce patriotisme philosophique qui devrait être à la fois l'obligation et la garantie de tout professeur de l'université de France.

Le vœu que nous formions a été rempli, M. Cousin a repris son cours; quoiqu'il convienne peu en un ouvrage où tout appartient à la science de donner place à des paroles qui ne s'y rapportent pas néces-

irement, nous croyons cependant devoir rendre grâce au ministre qui s'est honoré par un tel acte de justice.

Dans le peu de temps qu'il avait devant lui, le professeur s'est proposé de présenter une introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie. Il ne pouvait mieux faire pour son but : avec le dessein et la résolution de consacrer toute sa carrière aux recherches historiques qui ont la philosophie pour objet; il devait commencer par exposer les principes qui le guideraient dans ce vaste et grand travail. Soit que par la suite il veuille prendre dans leur ordre et leurs rapports tous les systèmes divers que le monde a produits, et en tracer de siècles en siècles, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la succession progressive; soit que, s'attachant dans cet ensemble à tel ou tel point particulier, il choisisse, selon son goût, telle époque ou tel homme, pour en faire un examen spécial et exprès, il ne fallait pas moins dans les deux cas que sa pensée sur la manière de comprendre le passé et la loi de la science, fût à l'avance connue, saisie et appréciée. Elle était nécessaire à l'explication de ses vues ultérieures soit sur le tout, soit sur les détails de l'histoire de la philosophie.

En conséquence plusieurs questions se présentaient naturellement à lui. Quel est le sujet propre de cette histoire? quelle en est la vraie méthode? combien d'époques embrasse-t-elle? quels rapports peut-elle avoir avec les lieux, les populations et les grands hommes? Voilà ce qu'il y avait à éclaircir.

M. Cousin a donc d'abord déterminé le point de vue de l'humanité que l'historien de la philosophie doit particulièrement embrasser : ce n'est pas l'in-

dustrie, l'art, la politique, ou la religion, du moins directement; ce sont les idées, les systèmes, les abstractions métaphysiques, auxquelles aboutissent et dans lesquelles se résument tous les autres développemens de l'esprit humain. Ainsi, rechercher comment un siècle ou une suite de siècles ont entendu théoriquement les principaux problèmes relatifs à Dieu et à la création, c'est en rechercher la philosophie, en reconnaître l'idée générale et sommaire.

Or, quelle marche suivre dans cette étude? le pur et simple empirisme? Mais il conduirait tout au plus à quelques résultats partiels, qui, sans liaisons entre eux, sans unité ni loi, composeraient, au lieu d'une histoire, un assemblage de détails. Ce serait des faits individuels, des analyses isolées, des anecdotes philosophiques : ce ne serait pas de la science.

La science veut des généralités. Or, pour avoir des généralités, il ne faut pas s'en tenir à l'érudition, faire de l'érudition pour en faire, se borner à la philologie, il faut des faits qu'elles fournissent, procéder par induction aux principes que l'on cherche, ou employer ces mêmes faits à vérifier des vues, qui formées *à priori*, ont besoin d'un tel contrôle avant d'être admises comme prouvées. Ainsi, s'instruire des particularités, étudier un à un les systèmes divers, s'enquérir des maîtres et des disciples, des sectes et des écoles, faire la chronique de la philosophie, voilà sans doute un bon travail; tout aussi bon que celui du physicien, qui observe et expérimente, dans le but de trouver ou de prouver quelque idée; mais ce travail n'est que secondaire, et n'a même de résultat qu'autant qu'une opération plus élevée sait, au moyen de ces données, faire d'une hypothèse une théorie, et de

expérience la science : alors au lieu de la chronique n a l'histoire de la philosophie.

Combien cette histoire a-t-elle d'époques? autant u'en a l'humanité. Or, l'humanité, quand on la conidère dans son développement universel, a trois rincipaux momens : l'un, où, à peine créée, à peine louée de conscience, sans réflexion et sans art, toute u dehors dont elle a le sens, toute à cette immensité ui l'enveloppe et l'accable, elle n'a de pensée que pour cette immensité : *l'infini* est ce qui la préoccupe; une seconde époque, elle a déjà assez vécu pour 'éprouver et se connaître; elle s'est fait une existence elle; elle y croit, s'y dévoue, oublie tout pour s'y complaire. La grande chose, à ses yeux, et presque l'unique chose, est maintenant elle-même, c'est l'individualité, c'est *le fini;* enfin, vient un autre âge où, avec plus d'expérience, elle ne pousse plus aussi loin le sentiment de son moi, et l'orgueil de sa personne. Elle comprend que si, en effet, elle a place au monde, un autre puissance y a place aussi; cette vaste puissance que d'abord elle a sentie presque uniquement : elle y songe comme elle songe à elle; elle se l'oppose continuellement, comme continuellement elle fait appel à sa propre force et à son *moi;* elle ne s'absorbe plus dans le tout, mais aussi elle ne l'absorbe plus en elle; elle a également en vue et *le fini et l'infini;* elle les contemple dans leur rapport. Ces trois époques sont celles que M. Cousin a désignées par la formule de *l'infini*, *du fini*, et *du rapport* de l'un à l'autre.

Or, s'il est vrai que la philosophie ne soit jamais sur chaque chose que le dernier mot de l'humanité, la philosophie comme l'humanité aura ses époques, et les mêmes époques; elle se partagera en trois temps,

dont l'un répondra à l'idée de l'infini, l'autre à l'idée du fini, l'autre enfin à celle de leur rapport. De là l'Orient, la Grèce et l'ère moderne : l'Orient, si toutefois la philosophie n'est pas alors plutôt une religion qu'une science, et une mythologie qu'une théorie. Dans chacune de ces époques la philosophie, comme l'industrie, comme les arts, la politique et le culte, aura dans sa généralité le caractère même de l'idée qui domine dans cette époque. Ainsi les systèmes seront entre eux comme par exemple en religion le panthéisme, le polythéisme et le théisme; en politique, les gouvernemens monarchiques, démocratiques et tempérés. Bien entendu que ces systèmes ne sont jamais seuls et purs dans leur époque; ils y règnent, mais au milieu d'eux se trouvent toujours quelques idées moins vives et moins puissantes qui tiennent à un autre âge; elles y sont comme des retardataires ou des avant-coureurs pour représenter le passé ou annoncer l'avenir. Les choses humaines ne vont que comme cela; elles ne se tranchent pas de manière à finir un certain jour et à commencer un autre; elles marchent, et ne se brisent pas; elles se développent sans se diviser.

Les idées se développent-elles indépendamment des lieux et des climats? Cette question, résolue d'une manière affirmative supposerait qu'entre le monde physique et le monde moral il n'y a nulle harmonie, que l'homme et son séjour ne sont pas faits l'un pour l'autre, que l'esprit ne se ressent pas des objets qui l'environnent, qu'il n'en reçoit ni impression ni direction, qu'il suit sa loi comme une monade, en vertu d'une force intime, et sans rien tenir de la nature. Or, il n'en est pas ainsi : les lieux ont leur ac-

tion; ils ne contiennent pas seulement l'homme, ils le modifient et le meuvent; ils prennent part à son éducation, et entrent pour quelque chose en sa pensée. Ce ne sont pas d'inutiles et vaines décorations, au milieu desquelles il vient jouer son rôle comme il lui plaît : c'est un théâtre où tout vit, tout saisit et tout frappe; c'est un ensemble de puissances permanentes et locales auxquelles il faut bien malgré tout qu'il accommode son intelligence. Il n'en est pas l'esclave sans doute, mais il n'en est pas non plus le maître; il en éprouve certainement de sensibles influences. Par conséquent, pour mieux entendre l'apparition successive de tous les grands systèmes d'idées, il importe de ne pas négliger les connaissances géographiques et de chercher les rapports qui ont uni les philosophies aux pays où elles ont pris naissance.

Ces systèmes, comme tout ce qui est de l'homme, se propagent et se répandent; ils font leur chemin par le monde, sauf à se modifier en avançant. Or, quels sont leurs grands moyens de diffusion? Il y en a deux principaux, l'un violent et impérieux, l'autre pacifique et doux : la guerre et le commerce. Pour celui-ci, rien de plus clair. Aussi M. Cousin n'y a-t-il pas insisté : mais pour l'autre il y avait quelque chose à dire; il y avait à montrer comment les idées marchent par les armes, triomphent et règnent par les armes; il y avait à faire voir une des raisons de la guerre dans l'ordre de providence. La guerre sans doute est un grand malheur; c'est une rude épreuve pour l'humanité, à laquelle d'ailleurs il faut convenir qu'elle donne bien quelques vertus; mais elle a certainement cet avantage, qu'elle enseigne par la victoire, et fait mission par la conquête; qu'elle met les

peuples nouveaux à la place des peuples anciens, ceux de l'avenir à la place de ceux du passé, les sociétés vigoureuses à la place des sociétés faibles et corrompues : elle agit pour la civilisation ; elle ne lui laisse jamais perdre de bataille définitive. Il serait difficile, en effet, que les idées les meilleures, une fois mises au monde, ne ralliassent pas à leur cause le plus grand nombre de consciences, et n'y eussent pas plus de force que les opinions déchues. L'enthousiasme est pour elles, parce qu'elles sont neuves et vivantes; et l'enthousiasme donne le nombre, l'intelligence et la puissance ; il est le père des succès; tandis qu'à une foi qui est vieillie il ne reste tout au plus qu'un fanatisme malheureux et une fureur impuissante, *incassum furit*. Voilà par où la guerre se rachète un peu des maux dont elle afflige l'humanité. Il faut bien qu'elle ait ce prix pour n'être pas un jeu cruel auquel un Dieu sans raison, sans pitié, livrerait les hommes par plaisir.

Quelles que soient, au reste, les voies diverses par lesquelles les idées qui arrivent à l'empire se répandent sur la terre, elles ont toujours nécessairement des représentans et des organes : ce sont les grands hommes; ils ne manquent jamais à une époque vive et notable de l'esprit humain. En effet, il est impossible qu'en un temps où toutes les pensées, saisies de certaines vues et animées de certaines volontés, tendent en commun avec ardeur vers un but qui leur est cher, elles ne poussent pas en avant des chefs qui les conduisent. Il se trouve nécessairement alors des ames excellentes qui, sentant comme tout le monde, mais avec plus d'élévation, se mettent, du droit du génie, à la tête du mouvement, agissent et traitent au

nom de tous, sont les vrais princes de la société. Ces hommes servent à donner à la foule les directions qu'elle demande, mais qu'elle ne saurait se tracer; ils lui organisent sa destinée, ils lui font son avenir. Les idées leur doivent beaucoup; ils les résument en leur personne, les soutiennent de leur intelligence, les appuient de leur puissance, qui est celle même des populations qui se pressent sur leurs pas. Sans eux ces idées seraient encore, comme elles sont dans la foule, vagues, confuses, anonymes; ils les dégagent, les systématisent, leur donnent nom, et se chargent de leur fortune; ils portent le drapeau sous lequel elles triomphent.

Tels sont, mais à peine indiqués, les principaux points que M. Cousin a développés dans son enseignement. Ce sont ses prolégomènes aux leçons qu'il consacrera par suite à l'histoire de la philosophie.

Il y a joint en finissant un jugement sur les écrivains qui se sont occupés de cette histoire. Il a d'abord parlé de ceux qui ne l'ont faite que d'une manière indirecte, en regardant plutôt l'humanité que la philosophie elle-même : ainsi Bossuet, Vico et Herder, Voltaire, Turgot et Condorcet. Il a ensuite passé à ceux qui en ont été les historiens exprès, Brucker, Tiedemann et Tenneman. Il s'est attaché à montrer la place nécessaire de chacun d'eux au temps dans lequel ils ont écrit, le caractère nécessaire de l'opinion d'après laquelle ils ont écrit. Enfin, il a essayé de déterminer quel devait être aujourd'hui le point de vue directeur des travaux du même genre qui ne tarderaient pas à se renouveler, et il a conclu à *l'éclectisme*, attendu que *l'éclectisme* paraît maintenant le principe régnant ou prêt à régner, et que

c'est toujours dans le sens de la doctrine régnante que se fait l'histoire des doctrines passées.

On connaît trop notre sympathie pour le mouvement philosophique qu'avait produit, il y a quelques années, et qu'a produit de nouveau l'enseignement de M. Cousin, pour que nous ayons besoin de relever par des éloges l'exposition que nous venons de tracer. Notre profession de foi est faite : c'est celle d'une admiration mêlée de reconnaissance et d'amitié (1).

(1) A tous les titres que M. Cousin a déjà aux yeux des amis de la philosophie, nous devons ajouter les *Nouveaux Fragmens philosophiques* (Paris, 1828, 1 vol. in-8), qu'il vient de publier, au moment même où nous traçons ces mots. Ils sont, surtout, historiques et biographiques. Nous recommandons particulièrement à l'attention de nos lecteurs les morceaux sur *Xenophane*, *Zénon* et *Eunape*. (Deuxième édition.)

(Troisième édition). Je parle dans le *Supplément* des travaux de M. Cousin depuis 1828. Voir le *Supplément*.

M. TH. JOUFFROY,

Né en 1796.

M. Cousin devrait faire école ; son ame n'est pas de celles qui ne laissent pas trace dans les intelligences. Tous ceux qui ont suivi avec quelque soin son enseignement peuvent se rendre le témoignage qu'ils en ont gardé quelque impression. Mais ce fut surtout à l'école normale, au sein de ces travaux assidus qui en remplissaient la retraite, que, plus rapproché des jeunes gens auxquels s'adressaient ses leçons, vivant presque avec eux, leur maître et leur ami, il put mieux les guider dans la direction de leurs études et exercer sur eux une influence plus efficace ; ce fut là surtout qu'il eut des disciples. De ce nombre fut M. Jouffroy (1), qui bientôt, comme répétiteur, puis comme maître de conférences, partagea avec M. Cousin, l'enseignement de la philosophie, jusqu'au moment où fut détruite une institution qui méritait un autre prix de ses services. Alors il employa ses loisirs, soit à des cours particuliers,

(1) De ce nombre aussi fut M. Bautain, maintenant professeur de philosophie à la faculté de Strasbourg. Esprit d'une patience et d'une pénétration remarquables, d'une grande force logique, s'attachant à ses idées avec suite et persévérance, consciencieux et plein d'amour pour la vérité; nous n'aurions pas manqué de lui donner place dans cette revue, si nous avions mieux connu son système; mais il ne l'a guère fait connaître que par son enseignement. Il a beaucoup travaillé, peut-être un jour publiera-t-il : ce sera alors le moment de rendre compte de ce qu'il aura fait. (Voir le *Supplément*.)

auxquels se rassemblait une élite de jeunesse, heureuse de puiser, dans ses leçons, des idées à peu près sans organe, dans l'instruction publique; soit à des écrits détachés où il traita plusieurs points de la science avec une netteté de vues, une abondance de pensée, une simplicité d'expression spirituelle et originale qui les firent, à bon droit, remarquer et distinguer (1). Il s'occupa, en même temps, d'une traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par Stewart, qu'il publia en 1826, précédée d'une préface sur laquelle s'arrêtera principalement notre examen.

« On ne saurait trop recommander à ceux qui cul-« tivent la philosophie morale, l'étude et la médita-« tion d'un ouvrage qui, sous des formes très simples, « cache souvent des vérités profondes, n'omet aucune « vérité utile, contient une foule d'observations so-« lides et ingénieuses, et rend partout hommage à la « raison et à la vertu. » Telles sont les expressions par lesquelles M. Cousin termine, dans ses *Fragmens*, un excellent article sur les *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart; et ce jugement que précède et justifie une analyse développée, est d'une vérité qui ne sera contestée par personne. Un tel livre méritait donc d'être connu en France, et nous devons savoir gré à M. Jouffroy d'avoir contribué à le faire connaître par la traduction qu'il en a donnée. Il est populaire en Angleterre, il l'est surtout en Écosse, où il fait presque toujours partie de ces petites bibliothèques de familles qu'on retrouve chez la plupart des

(1) Le *Globe* a recueilli la plupart de ces morceaux; ils y ont paru sous *les initiales* T. J. — Ils ont paru depuis dans les *Mélanges*.

paysans et des ouvriers ; espérons qu'il le deviendra aussi dans notre pays, à mesure que les sciences philosophiques, fondées enfin sur l'observation, satisferont mieux le sens commun, et prendront crédit parmi le peuple. En attendant, c'est aux personnes éclairées qui se plaisent aux idées graves et simples, c'est aux jeunes gens qui fréquentent nos écoles supérieures, et qui voudraient se livrer à des études un peu sérieuses de philosophie, qu'il s'adresse et qu'il peut convenir. Il en doit être recherché comme un recueil sinon très systématique, au moins assez complet, des principales vérités relatives à la nature et à la destinée de l'homme. C'est le résumé ou le germe de la plupart des ouvrages qu'a publiés Stewart; c'est une représentation en abrégé des doctrines écossaises, à l'état où elles sont aujourd'hui : car Brown, le successeur et le disciple de Stewart, n'a guère fait, dans ses *leçons*, que développer et classer les idées de son maître, et Wilson, qui occupe aujourd'hui la chaire d'Édimboug, philosophe et poète à la fois, homme d'ailleurs assez singulier, n'a encore exposé, dans aucun écrit, son système, qui dit-on, s'écarte assez de celui de ces devanciers. Ainsi les *Esquisses* peuvent vraiment être considérées comme la fidèle expression de cette école que son bon sens, sa méthode expérimentale, et sa crainte des spéculations hasardées, rendent plus propre qu'aucune autre à ramener les esprits aux véritables études philosophiques. C'est ce qu'a senti M. Jouffroy, et ce qui l'a déterminé à publier la traduction que nous lui devons. Il a voulu mettre sous les yeux du public français, un ouvrage capable de le réconcilier avec un genre de recherches dont un préjugé malheureusement trop commun et en-

apparence assez fondé, a fini par détourner l'intérêt; il a voulu faire voir, par un exemple sensible, ce que peut être la philosophie lorsqu'elle est exempte d'hypothèse, et qu'elle procède à la manière des sciences naturelles. Les *Esquisses* de Stewart sont, en effet, un modèle sous ce rapport; elles ressemblent à un traité de physiologie; c'est une vraie physiologie de l'homme moral. Si l'on y remarque encore des lacunes et des observations incomplètes ou superficielles, c'est que la science ainsi entendue n'est pas encore très avancée; mais au moins, telle qu'elle est, repose-t-elle sur des bases solides.

Il était nécessaire, pour bien faire apprécier le mérite d'un livre qui n'a rien de cet art de composition et de ce charme des formes extérieures que nous sommes accoutumés à trouver dans nos ouvrages originaux, il était, disons-nous, nécessaire que le traducteur prît soin d'en montrer la valeur intime et l'esprit : car les lecteurs pouvaient s'y tromper, et ne pas estimer tout leur prix des idées que l'auteur a présentées avec trop peu de prétention littéraire. M. Jouffroy a donc ajouté aux *Esquisses* une préface qui leur sert d'introduction, et qui en prépare et en facilite l'intelligence.

Cette préface mérite attention : c'est, à notre avis, un plaidoyer sans réplique en faveur des sciences morales, qu'elle réhabilite victorieusement. M. Jouffroy y traite les quatre questions suivantes : 1° *des phénomènes intérieurs et de la possibilité de constater leurs lois*; 2° *de la transmission et de la démonstration des notions de conscience*; 3° *du sentiment des physiologistes sur les faits de conscience*; 4° *du principe des faits de conscience*. De ces quatre questions,

première et la dernière sont surtout importantes; ous nous y arrêterons de préférence, pour voir comient l'auteur les entend et les discute.

Il est des faits qu'aucun sens ne nous atteste : ce ont les passions, les pensées et les volontés. Que ces aits soient ou non les résultats d'un principe matéiel, toujours est-il que nous les percevons tout autrenent que les phénomènes du monde extérieur : ceuxi, c'est à l'aide de la main, de l'œil, de l'ouïe, etc., que nous les connaissons; les autres ne nous sont connus par aucun de ces organes; nous ne touchons, ne voyons, ni n'entendons, etc., etc., la joie ou la douleur, les actes de l'intelligence, et les déterminations volontaires; et cependant nous en avons l'idée certaine, nous les sentons, et nous sommes sûrs de ne pas nous tromper en les sentant; il y a même quelquefois dans cette conviction un degré de certitude qui ne se trouve pas toujours dans la croyance aux objets extérieurs. Comment avons-nous la perception et la foi de cette sorte de faits? ce n'est, nous le répétons, par aucun de nos sens, ou, si l'on veut, c'est par un sens tout différent des autres, qui agit sans organe, et s'exerce par lui-même, espèce de sens intime, de vue immédiate, de pure intelligence, qui veille constamment en nous pour nous apprendre ce qui s'y passe. Cette intelligence est la conscience. La conscience est donc à notre état moral, à ce monde intérieur, comme on peut bien l'appeler, ce que les sens à appareils organiques sont au monde extérieur : ce qu'ils font sur leurs objets, elle le fait sur les siens; elle est capable des mêmes opérations; elle peut, tout comme eux, purement percevoir, regarder, comparer, généraliser, raisonner, se souvenir et imaginer; il ne

lui manque rien pour la science, elle en a la pleine faculté. Si donc elle ne s'élève pas à la théorie, si elle ne trouve pas les lois et l'explication positive des faits dont elle est témoin, ce n'est pas en elle défaut de nature et impuissance originelle. La science lui est possible, mais elle lui est difficile : car la science ne se fait pas sans fatigue et sans étude. Ceux qui voudront y travailler auront avant tout à vaincre soit l'instinct, soit l'habitude, qui entraînent incessamment leur esprit vers les objets extérieurs, et le distraient des faits révélés à la conscience. Il faudra qu'ils endorment en quelque sorte leurs sens, et y laissent mourir, sans les regarder, les impressions qui viennent s'y produire. Il faudra qu'en commençant surtout, ils se fassent vive et longue violence pour prolonger ce sommeil artificiel de la sensibilité organique, sans lequel il ne peut y avoir de bonne observation intérieure ; et quand ils auront à grande peine gagné sur eux de s'isoler ainsi des objets du dehors et de concentrer toute leur attention sur eux-mêmes, leur tâche, devenue plus facile, sera cependant encore loin d'être achevée.

Que feront-ils en présence de ces scènes intimes sur lesquelles ils sont parvenus à fixer leurs regards? Qu'y verront-ils? S'attacheront-ils à y remarquer quelques traits singuliers ou bizarres, quelques particularités extraordinaires, pour pouvoir ensuite, au moyen de cette science de détail, conter les anecdotes curieuses du cœur humain, ou en analyser les finesses et les secrets étranges? Cet art, qui fut celui des Théophraste, des Labruyère et des Vauvenargues, a bien ses difficultés et son mérite : il demande une vivacité de réflexion, une manière de voir à nu, une pénétration de sens, dont peu d'esprits sont capables ; et ce-

ndant l'art du philosophe, plus sévère et plus vaste, ut encore quelque chose de plus. La Rochefoucauld dit : « Il est plus aisé de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier. » ette maxime n'a qu'une apparence de vérité ; au fond le est trompeuse. Ce qui est vrai, c'est que l'étude de homme est plus difficile que l'étude des hommes : on oit assez de gens qui savent leur monde, comme on it ; mais combien en voit-on qui sachent la nature umaine ? La connaissance des hommes n'est que de empirisme ; celle de l'homme est de la philosophie ; 'est à dire de l'empirisme, plus une théorie.

Pour faire la science de l'homme, il faudra donc bserver, mais observer autrement que les peintres le mœurs. Ce ne sera plus aux détails et aux indivi-lualités qu'on devra s'attacher, mais aux masses et ux faits généraux ; il ne s'agira plus de savoir ce qui e passe de particulier dans l'ame de tels ou tels indi-ridus, mais ce qui se passe de commun dans l'ame de ous : les anecdotes feront place à l'histoire, et les traits ux explications scientifiques. On prendra la manière de Descartes, de Leibnitz ; encore ne faudra-t-il pas la prendre tout entière ; elle n'est point assez purement philosophique. « En effet, il ne suffit pas de savoir ob-« server, il faut encore avoir le courage de ne voir « dans les faits constatés que ce qui y est, de n'en tirer « que les inductions qui en sortent rigoureusement : « il ne faut pas avoir en tête une foule de questions « qu'on ait hâte de résoudre, et qu'on désire résoudre « d'une certaine manière ; il ne faut pas, pour sa-« tisfaire son impatience et justifier son opinion, ex-« torquer aux faits, à force de subtilité et d'imagina-« tion, les solutions que l'on veut, et qu'ils ne ren-

« dent pas : il faudrait être assez sage pour com-
« prendre que le meilleur moyen de résoudre de
« questions de faits d'une manière solide est d'oublier
« ces questions dans l'observation des faits, afin de
« pouvoir constater ceux-ci d'une manière impartiale
« et complète, etc., etc. (1). » Voilà à quelles conditions pourra se faire la science des faits de l'ame. Si jamais elle est composée dans cet esprit et d'après ces principes, elle soutiendra sans peine le parallèle avec les théories physiques les plus exactes et les plus applicables.

Telles sont à peu près les idées que M. Jouffroy a exposées dans la partie de sa préface dont nous nous occupons en ce moment. Au lieu de les résumer, comme nous l'avons fait, avec ce resserrement d'expressions qu'exige une analyse et qui est si contraire à la manière de l'auteur, à cette manière large et unie de développer une vérité jusqu'au bout, et de faire couler la clarté sur un sujet jusqu'à ce qu'il n'y manque rien, nous aurions voulu mieux faire sentir le mérite d'un talent si éminemment philosophique; mais nous espérons au moins que notre résumé donnera à nos lecteurs le désir de l'apprécier par eux-mêmes, et alors nous ne sommes pas inquiet.

En jugeant ces idées en elles-mêmes, nous ne concevons que deux objections dont elles puissent être atteintes ; encore ces objections ne sont-elles que secondaires, eu égard au point de vue de l'auteur.

On demande en premier lieu s'il est vrai, comme il en exprime l'opinion probable, que la conscience soit continuelle en nous, et si, dans le profond sommeil

(1) Préface des *Esquisses*.

l'évanouissement, elle n'est pas suspendue comme sont certainement alors d'autres facultés. Or, ici s faits, qui seuls résoudraient bien la question, sont 'op contestés et trop incertains pour pouvoir rien potivement décider. On ne se souvient pas ordinaireient de ce qu'on a senti pendant le profond sommeil u l'évanouissement : est-ce une raison pour nier [u'on n'ait alors rien senti? Non, puisqu'il est des npressions réellement perçues dont il ne reste pas race dans le souvenir. Mais ce n'est pas non plus une 'aison pour affirmer qu'on a senti quelque chose, car l se peut qu'on n'ait pas senti; et voici comment on :onçoit cette possibilité : l'ame, dans la plénitude de son activité et lorsque l'organisation ne la gêne pas dans son développement, déploie un certain nombre de facultés ou de manières d'agir, qui toutes présupposent la conscience. Cependant il arrive que l'organisme change de dispositions et tombe dans un de ces états qui amène le sommeil ou l'évanouissement, l'ame, la force spirituelle, moins libre et moins puissante, n'a plus alors tout son jeu; elle ne jouit pas, comme avant, de toutes ses facultés; elle perd, pour le moment du moins, la mémoire, le raisonnement, l'usage des sens. Ne pourrait-elle pas perdre aussi la conscience, et rester tout le temps que dure les circonstances qui la troublent et l'accablent, non pas inactive, mais insensible et indifférente, après quoi, revenant à elle, elle reprendrait successivement l'usage de ses diverses facultés, et avant tout, celui de la conscience? Tout cela serait certainement possible.

La seconde objection dont nous avons parlé regarde cette autre opinion de M. Jouffroy, que la perception interne n'est l'œuvre d'aucun sens. On demande s'il

est vrai que la conscience n'ait pas un organe, un moyen physique de perception. A cela on peut d'abord répondre qu'elle n'a pour cet usage aucun des sens externes; qu'ensuite, si elle a quelque appareil intérieur et secret, l'existence et la fonction de cet appareil n'ont pas été jusqu'ici démontrées; qu'enfin la nécessité d'un tel appareil ne se voit pas, puisque, si l'ame a besoin d'intermédiaire pour sentir les choses qui sont hors d'elle, elle n'en a pas besoin pour se sentir elle-même. Ou si ce prétendu organe de la conscience venait à être positivement reconnu, il en devrait peu coûter à M. Jouffroy de le reconnaître aussi: car ce serait pour lui un nouveau moyen de distinguer le sens intime et le sens externe, la conscience et la sensation.

Du principe des faits de conscience : telle est la seconde question dans la discussion de laquelle nous nous sommes proposé, en commençant, de suivre M. Jouffroy.

Après avoir démontré la réalité des faits de conscience, et la possibilité d'en constater les lois, il resterait sans doute à chercher d'où ils viennent, à quel principe ils se rapportent, et si ce principe est spirituel ou matériel; et cette recherche, on le sent bien, ne serait pas d'un médiocre intérêt. Mais quel qu'en fût le résultat, elle n'ajouterait ni n'ôterait rien à l'évidence de la proposition que M. Jouffroy a si complétement démontrée, savoir, qu'il y a des faits d'une nature particulière dont nous pouvons faire la science au moyen du sens interne, tout aussi certainement que nous pouvons faire celle des faits physiques au moyen des sens externes.

Il n'était donc pas nécessaire que l'auteur traitât ce

jet à fond, puisqu'il ne rentrait pas dans le plan qu'il s'était tracé. Il n'était obligé de l'aborder qu'en ce qui touchait à la question spéciale dont il s'occupait. Ainsi a-t-il fait. Après la démonstration qu'il a donnée de la vérité et de la certitude en matière de psychologie, il ne pouvait rester dans les esprits que deux préjugés contraires : l'un se tirant du peu d'accord qui existe en cette matière entre les métaphysiciens et les physiologistes ; l'autre s'appuyant sur l'assertion, trop légèrement admise, qu'on ne peut étudier l'intelligence, ou, plus généralement, les faits de conscience, que comme résultant de l'organisation. Ce sont ces deux préjugés que l'auteur s'est attaché à combattre en finissant, et il nous paraît les avoir victorieusement réfutés. En effet, quant au premier, il a très bien fait voir que si les physiologistes et les métaphysiciens ne s'entendent pas, c'est sur un point placé hors du champ de l'observation et livré jusqu'à présent à des explications hypothétiques : car, pour tout ce qui est observable et logiquement évident, ils l'admettent de concert, et y ont une foi commune ; c'est à dire que, s'ils ne croient pas de la même manière à la nature du *moi*, que les uns regardent comme matériel et les autres comme spirituel, tous cependant le reconnaissent, en proclament l'unité, en avouent les facultés, et tout cela comme choses sur lesquelles la conscience prononce et dont il serait absurde de douter.

La réponse à la seconde assertion n'est pas moins péremptoire. Nous ne saurions mieux la faire connaître qu'en la citant, au moins en partie :

« 1°. Attribuer à un appareil organique quel-
« conque la vertu de produire certains phénomènes,

« c'est lui attribuer une faculté que nous ne décou-
« vrons pas en lui et que nous ne saurions y décou-
« vrir. Nous voyons bien, par l'expérience, qu'il y a
« une dépendance entre l'appareil organique et la
« production du phénomène; mais comme cette dé-
« pendance existerait également si cet appareil, au
« lieu d'être le principe de cette production, n'en
« était que l'instrument, il est impossible d'assigner
« une raison de préférer la première supposition à la
« seconde.....

« 2°. L'observation ne découvre dans le cerveau
« comme dans tout autre organe qu'un amas de par-
« ticules matérielles arrangées d'une certaine ma-
« nière. Comment cet amas de particules matérielles
« est-il capable de produire quelque chose? C'est ce
« que les physiologistes ne comprennent pas du tout:
« le mot *organe*, employé pour désigner la cause de
« certains phénomènes, ne laisse donc pas dans l'es-
« prit une idée plus nette que le mot *ame*.....

« 3°..... Il nous est facile de concevoir l'hypothèse
« d'une force servie par des organes, tandis que nous
« ne concevons pas du tout comment des parties ma-
« térielles, qui n'ont pas par elles-mêmes la pro-
« priété de penser, peuvent constituer par leur réu-
« nion seule et le mode de leur arrangement des forces
« pensantes. Hypothèse pour hypothèse, celle de la dis-
« tinction de la cause et de l'organe est donc plus in-
« telligible.

« 4°. Comme il est démontré que les organes des
« sens et les nerfs sont indispensables à la perception
« et à la sensation, et ne sont cependant que des in-
« strumens qui ne sentent pas et ne connaissent pas.....
« il nous est facile de concevoir par analogie que le

cerveau, tout indispensable qu'il soit à la sensation et à la perception, n'est lui-même qu'un autre instrument, une autre condition de la production de ces phénomènes..... Dans cette explication, l'hypothèse de la distinction a donc encore sur l'autre une supériorité de clarté particulièrement remarquable. »

Il est un dernier argument qui nous paraît moins ncontestable que les autres, et qui peut être sujet à critique : c'est celui où M. Jouffroy, raisonnant d'après le fait qu'aucun désordre accidentel ou artificiel lu cerveau ne parvient jamais à supprimer en nous la volonté, en tire la conclusion que le cerveau n'est pas le principe de la volonté, puisque, s'il l'était, il serait étonnant qu'aucune maladie, qu'aucune opération ne produisît sur lui l'effet de l'empêcher de vouloir. Mais le fait est-il bien vrai? n'arrive-t-il jamais que l'altération des organes jette l'ame en tel état, qu'elle perde momentanément connaissance, et qu'alors, insensible et indifférente, elle n'ait plus ni liberté ni volonté? Une forte compression cérébrale, une congestion sanguine, une blessure grave, n'auraient-elles pas ce résultat? en faudrait-il davantage pour que l'organisme, tout en étant distinct du principe volontaire, lui fît un moment violence et mît obstacle à l'exercice de la volonté? L'avis qu'on peut avoir sur cette question dépend en grande partie de celui qu'on a sur la question de la continuité de la conscience : pour qui la résout affirmativement, il est aisé d'admettre que rien n'ôte jamais à l'ame le pouvoir de vouloir; mais il n'en est pas de même pour ceux qui pensent que l'ame a ses instans de défaillance, d'oubli d'elle-même, d'aveuglement, et qu'alors elle est inca-

pable de donner à son activité une direction volontaire : voilà donc deux opinions. Or, ces deux opinions doivent se partager tellement les esprits, qu'un raisonnement qui s'appuie sur l'une ou sur l'autre ne satisfasse pas également tout le monde. C'est pourquoi il nous a semblé que celui qu'a fait M. Jouffroy n'a pas ce caractère de certitude et d'universalité qu'il aime, et qu'il parvient presque toujours à donner aux idées qu'il expose.

Du reste, il n'en est pas moins vrai que les faits s'expliquent en général beaucoup mieux d'après le système des métaphysiciens que d'après celui des physiologistes.

En reprenant d'un coup d'œil toute la *préface* de M. Jouffroy, on reconnaît que l'auteur, dans cet exposé si net d'une direction d'études qu'il justifie si bien, n'a sans doute pas développé une idée entièrement neuve, mais il a su la porter à un tel degré d'évidence, qu'il en a fini, on peut le dire, avec ces questions préalables qui se jetaient à la traverse, et dès les premiers pas arrêtaient la marche de la science. Elles doivent désormais être écartées comme jugées et hors de cause. Il ne s'agira plus maintenant de discuter encore, après tant de discussions, s'il y a une philosophie et comment elle peut se faire; mais il s'agira de la faire, d'en établir successivement les différentes théories, et de passer aux applications dont ces théories sont susceptibles. Le champ de la philosophie ne sera plus désormais ce mystérieux *Eldorado* qu'on ne savait où placer ni comment parcourir, objet éternel de disputes, de doutes et de recherches incertaines. La réalité en est constante, les limites en sont tracées, et il a son *guide du voyageur*. Une simple démarca-

sion, une ligne tirée clairement entre ce qui est évident et ce qui ne l'est pas, entre ce qui peut s'observer, se conclure de l'observation, et ce qui ne peut encore que se supposer plus ou moins probablement, a suffi pour faire cesser la confusion, et mettre d'accord entre eux ceux qui cherchent la vérité avec méthode et bonne foi. C'était une affaire de bon sens, de ce bon sens philosophique qui, instruit et éclairé, devient la faculté de la science. Il était naturel que M. Jouffroy, chez lequel le bon sens est une des qualités dominantes, traitât la question comme il l'a traitée, c'est-à-dire la terminât sans chicane et à la commune satisfaction. Il y a dans sa préface autre chose qu'un avant-propos de traducteur : il y a la préface d'une science. Une science doit sortir de là. L'ouvrage de Stewart, qui vient à la suite, en est déjà un essai ; s'il manque peut-être de profondeur, de simplicité systématique, de portée et d'étendue, il est du moins plein de vérité, de sagesse et de raison ; c'est un fonds excellent, il est facile de l'améliorer. Espérons que le temps n'est pas loin où il pourra produire tous les fruits que promettent les principes qui s'y trouvent déposés.

La conséquence naturelle de la méthode d'observation doit être pour ceux qui la pratiquent une sorte d'engagement à l'éclectisme. En effet, dès qu'au lieu de commencer par des hypothèses et des systèmes on prend les faits eux-mêmes et dans le seul but de les connaître, on arrive certainement à une manière de voir qui embrasse le plus possible de vérité. Alors si l'on compare son opinion à celles qui, conçues dans un autre esprit, et procédant d'une autre façon, ne tiennent au vrai que par certains points, on les juge

d'après ce rapport, c'est à dire qu'on ne les admet ni ne les rejette d'une manière absolue; mais on les critique et on les apprécie; on leur fait avec équité leur part de réalité. Or, voilà précisément l'éclectisme. L'éclectisme suppose donc dans le philosophe qui s'y livre une mesure de vérité, un *criterium*, un principe, à l'aide duquel, sûr de lui-même, il discerne avec science dans les théories exclusives ce qu'elles comprennent ou ne comprennent pas de l'objet auquel elles se rapportent. Le véritable éclectisme a déjà son idée quand il se met à regarder, et il ne regarde que pour voir jusqu'à quel point les idées d'autrui s'écartent ou se rapprochent de la sienne. Ce n'est pas pour savoir ce qu'il doit penser qu'il interroge tour à tour tous les systèmes divers; il a déjà son opinion : c'est pour les inspecter et les juger. Il ne s'en va pas au milieu d'eux, quêtant de l'un à l'autre quelques brins de philosophie; il les passe en revue pour les vérifier et les contrôler. Son procédé ne ressemble pas à celui du peintre qui, sans conception originale, prendrait çà et là chez d'autres peintres des figures et des couleurs pour en faire tant bien que mal une composition tenant de tout. Il a d'avance son tableau, et c'est, ce modèle sous les yeux, qu'il marque et extrait des opinions diverses les traits et les nuances qui lui paraissent revenir à l'expression du vrai. Tel est l'éclectisme auquel M. Jouffroy, comme tous ceux qui font de la critique philosophique d'après les données d'observations, a été conduit par sa méthode, et il a porté dans cette manière de voir la sûreté de coup d'œil, la netteté d'esprit et cette facilité demi-sérieuse, demi-plaisante, qui, sans ôter à la métaphysique le carac-

ère de la science, y répand avec goût une sorte de grâce populaire dont elle profite pour mieux convaincre et mieux gagner les esprits.

Une autre conséquence de l'emploi de l'observation dans les recherches philosophiques, c'est de faire que la philosophie s'accorde de plus en plus avec le sens commun qui est le sens de l'humanité. L'humanité, en effet, sur toutes les questions qui l'intéresse, a pensé certaines choses qui, pour varier de formes, selon les temps et les pays, n'en sont pas moins les mêmes au fond, et ces choses sont la vérité. La preuve en est d'abord dans le consentement unanime avec lequel elles sont admises; mais une preuve plus intime, c'est l'espèce d'intelligence qui préside à ces idées. « L'humanité en masse est spontanée « et non réfléchie; l'humanité est inspirée (1). » Quand elle se prend à un objet, elle ne le regarde pas selon un système, elle le sent d'instinct et le comprend d'intuition; elle ne le cherche pas, elle le trouve; elle ne le discute pas, elle le croit. C'est une vue à laquelle elle se livre sans rien y mettre du sien, et la voilà précisément en cet état intellectuel où la raison, laissée à elle-même, primitive, obscure, mais sans préjugé ni personnalité, saisit tout avec vérité, quoique avec peu de connaissance. C'est cette raison du genre humain que le philosophe doit se proposer de retrouver par la réflexion, d'éclaircir et de reproduire sous une forme scientifique. Or, il n'en a pas de meilleur moyen que la méthode d'observation. Car observer c'est se prendre aux faits et s'y conformer si bien, que la théorie qui résulte de l'atten-

(1) M. Cousin, *Fragmens philosophiques*.

tion qu'on leur donne ne soit que le sens commun, abstrait et généralisé.

C'est où en est M. Jouffroy. Avec le goût et le talent qu'il a pour l'expérience psychologique, il se place en tout sujet dans un point de vue si large, il se presse si peu de conclure, il aime tant à attendre, et il en a tellement la force, que, tranquille en ses recherches sur la foi de sa méthode, il laisse tout venir à lui, tout paraître et se développer jusqu'au moment où, sûr enfin de sa conscience et de sa raison, il compose son idée et arrête son système. Il faudrait bien du malheur pour qu'en suivant une telle marche il n'arrivât pas à la science; tout au plus se pourrait-il qu'il ne la finît pas du premier coup; mais du moins il ne l'aurait ni manquée, ni faussée : il l'aurait ébauchée, et il ne tiendrait qu'à lui, en la reprenant sur nouveaux frais, de la continuer et de l'achever. Ce ne serait qu'un peu de travail à ajouter dans le même sens. Cependant d'ordinaire, la chance doit mieux tourner : on ne traite pas les questions avec cette prudence d'esprit et cette maturité d'examen sans parvenir à la vérité. Aussi est-il peu de matières dont se soit occupé M. Jouffroy sur lesquelles il n'ait répandu cette clarté philosophique qui fait voir dans une idée abstraite et générale une de ces croyances du sens commun qu'on retrouve dans toutes les ames. Il refait par la logique ces notions de simple sens, et en les refaisant il les altère si peu et les explique si bien, qu'on les reconnaît, et qu'on leur donne son assentiment comme à sa propre conviction. C'est là le caractère de sa philosophie. Nous en parlerions plus à fond, si le public avait en main plus de pièces qui la lui révélassent; mais au moins pouvons-nous dire que,

quand un jour il les aura, ainsi que nous devons l'espérer, le jugement que nous venons de porter sera pleinement justifié, et ne paraîtra pas une présomption trop favorable et trop bienveillante (1).

(1) (Troisième édition). M. Jouffroy a publié en 1833 un volume de mélanges, que j'ai essayé de caractériser et d'apprécier dans le *Supplément*.

CONCLUSION.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

La seule manière de faire de la philosophie est la méthode d'observation : c'est aujourd'hui l'opinion la plus générale dans le monde savant. Cependant nous concevons une opinion différente, et non seulement nous la concevons, mais nous la trouvons chez des hommes qui, par le savoir et leur esprit lui donnent le droit d'être discutée.

Eux, ils pensent qu'il n'y a de philosophie que par la révélation ; et comme il n'y a de révélation que par l'histoire, leur méthode se réduit à l'érudition historique appliquée à la recherche de la révélation.

Leur motif pour adopter ce sentiment est la croyance où ils sont que la vérité en toute chose, mais surtout en philosophie, ne saurait se présenter nulle part plus pure, plus simple, et pour ainsi dire, plus vraie, que dans l'idée primitive qui en a été révélée à la raison humaine.

Ainsi, qu'est-ce que la révélation comme principe de philosophie? qu'est-ce que l'histoire comme expression et témoignage de révélation? Voilà les questions que nous avons à examiner pour apprécier convenablement l'opinion opposée à la nôtre.

Mais d'abord y a-t-il eu révélation ?

A voir comment l'esprit procède, toutes les fois que, surpris par la manifestation prompte et facile d'une vérité, il se laisse faire son idée, et se livre dans toute la simplicité de sa conscience à l'impression de l'objet qui s'offre à lui, on peut concevoir comment, à l'origine du monde, dans cette primitive nouveauté des choses qui prêtait tant à voir, les intelligences vives et neuves, soudain frappées d'évidence, se trouvèrent éclairées comme par miracle, et se sentirent une science dont elles n'avaient pas le secret. Elles étaient, comme il nous arrive encore quelquefois d'être nous-mêmes, lorsque nous nous trouvons en état de simple perception. Vienne soudain une vérité nouvelle qui, grande, simple, vive à l'instant dévoilée, nous jette d'abord en admiration, aussitôt, intelligens comme par magie, nous la saisissons, nous la sentons merveilleusement ; nous redevenons en sa présence simples d'esprit, inspirés et poètes ; nos idées tiennent de l'enchantement ; elles sont une véritable révélation : en effet, qui nous les donne, quelle puissance les suscite en notre ame et à notre insu, qui nous les fait, si ce n'est Dieu ; le Dieu de vérité et de lumière, le principe et la cause de l'*intelligibilité* de l'univers (qu'on nous passe l'expression), qui, prêtant aux êtres et à leurs rapports une singulière propriété de s'expliquer et de se montrer, est le maître invisible qui nous fait la leçon avec mystère, et nous instruit sans qu'il y paraisse ? Il en est surtout ainsi quand, aux prises avec les événemens, nous éprouvons quelque grande et prompte nécessité d'être éclairés subitement : par exemple, n'est-il pas vraisemblable que, dans l'effervescence

de notre révolution, au milieu des périls imminens de la liberté et de la patrie, le génie de quelque homme politique ou militaire, à défaut de réflexions que le temps ne permettait pas, ait eu ses révélations, ses vues soudaines, et nous ait valu plus d'un droit, plus d'une victoire, grâce à l'inspiration de la tribune ou du champ de bataille? A toutes les époques critiques des sociétés il en a été de même; à toutes il s'est fait de ces grands mouvemens d'idées dont rien ne rend raison, si ce n'est la force des choses, ou, pour mieux dire, la puissance de la vérité, qui se découvre d'elle-même, et tombe vive et nue dans les intelligences qu'elle éclaire. A ce compte, il est peu de siècles qui n'aient eu leur révélation : car les temps ne vont pas sans ces changemens extraordinaires et ces fatalités inattendues qui illuminent l'ame humaine, et lui donnent de merveilleuses intuitions. L'histoire l'atteste en mille endroits : mais c'est particulièrement au premier âge du monde qu'a dû se déployer plus naïve et plus pleine cette faculté de simple vue, cette intelligence d'un seul jet, dont l'homme dans sa nudité native avait un si pressant besoin. Il a dû y avoir pour lui un coup de lumière et comme un *fiat lux* de la pensée, qui lui donnât tout d'abord une sorte de science intuitive, capable de suppléer l'expérience par l'instinct, et la raison par le sentiment. Autrement la société, sans idées, sans ces idées vitales qui étaient nécessaires à sa conservation et à son bon état, n'eût pu que se dépraver et périr. Née d'hier, ignorant tout, sans tradition ni sagesse acquise, que fût-elle devenue dans son dénûment, si elle eût été forcée de se composer elle-même un système de philosophie approprié à l'ur-

nce de sa situation. La première loi de son existence ait d'avoir immédiatement des principes positifs action ; il était de la sagesse divine de les lui donner la constituant, de les lui donner par grâce prompte spéciale. C'est pourquoi le rôle de révélateur a dû iccéder pour Dieu à celui de créateur ; il a produit, puis il a instruit. Non qu'à cet effet il ait pris vige et corps, et ait affecté telle ou telle forme : tout e qui s'est dit de semblable sur cette matière est, à otre sens, figure sainte et poésie; il n'a point eu voix t langage, il n'a enseigné que sous voile, et n'a révélé que par symbole : c'est comme père des lumières, omme auteur de tout ce qui *est* et *paraît*, que, se nanifestant par toutes les puissances de la nature et ous les phénomènes de l'univers, il s'est fait sentir ux ames et les a inspirées : ainsi s'est passée la révéation, ainsi du moins l'entendons-nous.

Maintenant il faut savoir quel est le caractère des dées venues par révélation. Ce qui semble d'abord, c'est qu'elles sont essentiellement vraies, du moins tant qu'il ne s'y mêle aucunes interprétations ou aucunes analyses qui les altèrent et les faussent; elles sont vraies, parce qu'elles sont la pure et simple expression des réalités qui les font naître. Mais en même temps ces idées, qu'aucune réflexion ne contient, laissées à elles-mêmes et comme abandonnées, s'étendent et s'élargissent à l'image des choses qu'elles représentent; elles deviennent grandes et vastes comme le monde : elles seraient comme l'infini, si l'infini se montrait ; ainsi vont-elles, ne s'arrêtant ni ne se limitant, courant à tout, embrassant tout, tant qu'enfin elles tombent dans le vague et prennent une extension démesurée. Ce qui fait leur beauté fait aussi

leur défaut : cet heureux laisser-aller, ce naturel parfait qui leur donne tant de facilité pour se développer avec grandeur et simplicité, les expose par suite à avoir quelque chose d'infini, de gigantesque et d'obscur, qui empêche qu'on les comprenne bien. Ce ne sont pas des connaissances, quoiqu'elles aient de la vérité au fond : c'est plutôt de la poésie ; elles en ont tout le caractère.

Telles sont ces idées. Ajoutons qu'à peine il vient s'y mêler une demi-réflexion, qu'aussitôt naissent en foule ces superstitions et ces hypothèses qu'on retrouve à l'origine de toutes les sociétés, superstitions pour le peuple, hypothèses pour les philosophes. Le peuple, en effet, qui sort de l'âge de la pure inspiration et débute au raisonnement, trop jeune encore et trop pressé pour raisonner de sens rassis, se précipite aux questions, les résout à la hâte, et achève par l'imagination ce qu'il a commencé par l'analyse. De là ses croyances partie vraies, partie fausses, démontrées en certains points et mystérieuses en d'autres; de là ce quelque chose de vrai que recèlent toujours ses opinions les plus étranges et ses plus bizarres préjugés. Pour les philosophes des mêmes époques, même sort à peu près les attend ; leurs hypothèses ne sont guère que des superstitions mieux entendues; ils ont dans l'esprit plus de sagacité et de puissance, ils sont plus penseurs, mais ils ne peuvent pas devancer les temps, et jouir, en un siècle tout de verve et d'intuition du génie patient et sûr des âges réfléchis ; ils systématisent donc, ils systématisent largement; ils embrassent tout dans leurs explications, Dieu, l'homme et la nature ; ils ne vont à rien moins qu'à comprendre l'univers tout entier. Mais, dans cet excès de génie,

ils s'aventurent souvent à d'inconcevables suppositions ; ils n'hésitent ni ne reculent devant rien, pas même devant les abîmes : ce sont les géans de la philosophie ; ils tenteraient d'aller au ciel et d'en escalader le secret.

Quand les idées de révélation ont été traitées de cette manière tant par le peuple que par les philosophes, il devient encore plus difficile de les approprier à la science et d'en tirer parti pour une théorie. Et cependant c'est à peu près toujours en cet état, c'est à dire après qu'elles ont subi l'effet d'une demi-réflexion ; que la tradition les recueille et les transmet à la postérité. Plutôt les esprits enchantés s'oublient trop et ne se possèdent pas assez pour pouvoir consigner dans un discours les merveilles de vérité dont ils ont eu le spectacle ; ils se taisent d'admiration ; tout au plus ils chantent, mais ils ne parlent pas : car, pour parler, il faut toujours quelque peu de recueillement, et un commencement de retour sur soi-même.

Voilà donc à quelles idées ont affaire ceux qui cherchent la science dans la révélation.

Mais ce n'est pas tout : la révélation n'est accessible que par la tradition. Or, la tradition, lors même qu'elle est fidèle, exprimant tel qu'il est un sujet obscur et vague, ne saurait être elle-même bien précise et bien claire ; elle manque de lumière. Vraie, naïve, inspirée, pleine de simplicité, de grandeur et d'audace, elle abonde de poésie : c'est partout comme un chant populaire ou un hymne métaphysique ; mais il n'y paraît pas de théorie, tout y est de sentiment. Que si, courant les siècles et les pays, traduite et retraduite, interprétée diversement, modifiée de mille ma-

nières, incomplète et altérée, elle arrive en cet état des générations qui, par leur position et leurs habitudes d'esprit, soient peu propres à la comprendre, loin de les éclairer, elle les trouble, elle confond leur pensée, et répugne à leur génie. Et quand, grâce aux efforts de l'érudition et de la critique, elle parviendrait à s'expliquer, à se faire entendre, encore y aurait-il à dire qu'elle offrirait un sens plus poétique que scientifique.

Ainsi, sous quelque rapport qu'on la considère, la tradition ne semble pas destinée à être la source où doivent puiser leurs connaissances des esprits mûris par la réflexion : excellente et nécessaire pour les hommes simples et sans savoir des anciens temps, elle ne peut avoir le même prix pour les savans de nos jours; ils ne sauraient lui emprunter tout au plus que quelques vagues données, dont encore ils ne tireraient parti qu'en y appliquant leurs procédés logiques; mais ils n'y trouveraient ni théorie ni principes rigoureux. Ceci serait surtout vrai des physiciens, des chimistes et des médecins; mais ce le serait aussi des philosophes, qui, certainement, assureront bien mieux leurs recherches en observant rationnellement l'objet dont ils s'occupent qu'en l'étudiant à travers l'expression souvent défectueuse d'une science qui ne fut que de l'inspiration. Telle est donc notre position, que, pour arriver à la vérité exacte en philosophie comme en toute autre chose, nous n'avons pas d'abord à prendre le chemin de l'érudition, mais à suivre exactement la méthode de l'observation et du raisonnement.

Plusieurs philosophes de nos jours (1) ont tenté de

(1) Nous avons à présenter ici une remarque assez importante.

composer la science d'après la méthode que nous venons de combattre. Qu'ont-ils fait? des systèmes qui ne sont au fond que vague et mystère. Rappelons-nous la doctrine de M. de Maistre, exposée d'ailleurs

Les écrivains dont nous parlons n'ont pas sans doute entendu exactement comme nous l'entendons le fait qui vient d'être expliqué; et, excepté M. d'Eckstein, qui, en plusieurs endroits de son recueil périodique, *le Catholique*, semblerait incliner vers la même interprétation, ils ont, en général, embrassé un sens différent du nôtre; ils ont pris la révélation dans son acception toute *théologique;* ils l'ont regardée comme un événement sur la nature duquel il n'y avait à suivre que la foi commune et la lettre vulgaire : ainsi, ils ont personnifié cet enseignement des anciens jours, dont il est impossible de ne pas reconnaître la merveilleuse intervention à l'origine de la société; ils l'ont placé sous des traits, un extérieur et un *habitus*, analogues à ceux du maître humain; ils l'ont fait venir à l'homme par voie humaine, par une parole et une action humaines, au lieu de le voir dans l'ordre des choses, dans la manifestation de cet ordre, dans l'impression merveilleuse et vraiment divine qu'il a dû produire aux premiers jours, sur des intelligences neuves et naïves. Ils ont admis qu'il n'était venu que par une expression de la nature, celle du son et de la voix, tandis qu'il a dû être communiqué par toute expression, par tous signes capables de faire naître une idée dans l'ame. Il y a moins de grandeur, nous le pensons, moins de vérité, moins de sainteté, moins d'intelligence de la religion dans l'opinion qui borne ainsi l'action sensible de la providence pour l'instruction de ses créatures, que dans celle qui la suppose bien plus vaste et bien plus variée; qui conçoit toute la nature comme mise à l'œuvre pour manifester la vérité dont elle est pleine, loin de croire qu'elle n'y est employée qu'avec épargne et pauvreté de moyens. Il vaut mieux se représenter cette lumière primitive comme perçant à la fois à travers toutes les faces du monde que de la resserrer sur une seule. Que le symbole soit partout, et non pas seulement dans une chose; il n'y a à cela que sentiment plus religieux, plus relevé, plus satisfaisant de la Divinité; outre qu'alors la révélation cesse d'être une chose de pure foi, entre et prend place dans la science, y est admise parce qu'elle y est expliquée. Voilà pourquoi, avec le respect profond, la réserve et les égards que mérite un tel sujet, mais en même temps avec la franchise qu'inspire l'amour de la vérité, nous avons proposé nos vues sur un fait qui, faute de lumière, et pour être traité mystiquement, est rejeté par la plupart, et n'a aucun crédit en philosophie. Nous avons

et soutenue par son auteur avec une logique si brillante et si vive, un esprit si haut, une si habile érudition ; le grand défaut que nous y avons vu, n'est-ce pas de se résoudre toujours en quelque dogme mystique, emprunté sans explication à l'autorité des livres

essayé, en le reconnaissant, de l'éclaircir et de le démontrer; loin de l'avoir nié, nous avons cherché à l'établir plus solidement, en faisant voir qu'il peut être ramené aux lois naturelles de l'intelligence. On doit nous savoir gré de cette tentative, loin de nous l'imputer comme une indiscrétion : il était de meilleure foi, de plus de conscience et de religion d'en parler comme nous en avons parlé, que de s'en taire honteusement par dédain ou petite crainte.

Nous ne pensons donc pas précisément comme l'*école théologique* sur la question dont il s'agit; et il nous paraît que nous l'avons résolue d'une manière plus philosophique.

Or si, malgré cela, il semble difficile que la science puisse être tirée de ces inspirations des premiers hommes, que les traditions ont recueillies; si même, avec la liberté de ne les pas prendre à la lettre, de ne les pas puiser à une seule source, de les chercher dans tous les textes, de les demander à tous les monumens, de faire appel, pour les avoir, à l'antiquité tout entière; si, avec cette latitude de critique et ces ressources d'érudition, il est encore si peu probable que les principes d'une théorie sortent de cette poésie, qui a sa vérité, mais non pas celle dont veut la réflexion; combien *à fortiori* l'embarras n'est-il pas plus grand, si l'on veut trouver un système dans des idées que l'on accueille de simple foi, sans discussion, sous une forme et avec un sens donnés! Ce sont alors de purs mystères, des dogmes inexpliqués, qui peuvent bien avoir leur effet sur la croyance, mais qui ne satisfont la raison qu'à la condition d'être vérifiés par l'expérience, et éclaircis par l'observation; c'est à dire en d'autres termes, qu'ils ne sont bons à la science qu'autant que déjà la science a des principes pour les juger et les arranger à son point de vue; en sorte que finalement, s'ils sont admis, ce n'est pas comme vérités enveloppées, figurées et traditionelles ; c'est comme vérités dégagées, expliquées et reconnues conformes aux faits, au moyen d'une logique exacte.

Ainsi, quoique le sens dans lequel la *théologie* prend d'ordinaire la révélation ne soit pas celui que nous avons suivi, les objections que nous faisons contre cette manière de philosopher n'en ont pas moins toute leur force.

ints ? n'est-ce pas de poser constamment à la place
principes évidens par eux-mêmes, des croyances
aditionelles qui, pour avoir leur vérité, n'en sont
as moins obscures, et n'en demandent pas moins,
vant d'être admises, d'être ramenées à leur sens clair
t naturel. En sorte que les accepter de pure foi, c'est
s prendre sans y voir, c'est ne tenir compte ni de ce
u'elles ont été, ni de ce qu'elles sont devenues; c'est
n méconnaître la nature, l'expression et la trans-
iission, et les donner mal à propos pour fondement
la science. Le mystère est également au fond du
ystème de M. de Bonald. M. de Bonald, en effet, est
ussi dans l'opinion que la révélation doit être le
rincipe de la philosophie. Ennemi déclaré des mé-
hodes rationelles, il ne voit d'autre source de vérité
ue les idées venues par inspiration, comme si ces
dées, eussent-elles été dans l'origine une science d'in-
uition, n'avaient pas dû s'altérer avec le temps, et
erdre de leur pureté par la diffusion et la tradition;
omme si au contraire la tradition, venue de si loin,
'offrait pas souvent une expression obscure ou infi-
lèle de notions qui, toutes vraies qu'elles aient pu être
leur naissance, n'étaient pas alors même en état de
ormer une exacte philosophie. Aussi l'auteur de la
Législation primitive, en cherchant dans la révéla-
ion autre chose qu'une inspiration, autre chose
u'un sentiment, en y cherchant un système, n'en a-
-il tiré qu'un système forcé, obscur et subtil; ou-
rage d'une raison vigoureuse qui se condamne à ne
lémontrer que par le mystère, et à n'éclairer que par
es ténèbres.

Le peu de succès d'hommes supérieurs, de talent
t de génie divers, dans la tentative qu'ils ont faite

pour philosopher au moyen de la révélation, prouve par l'expérience, comme nous l'avons prouvé par le raisonnement, qu'il n'y a pas eu, à proprement parler, de la science, mais seulement du sentiment et de l'intuition, dans cette haute antiquité à laquelle on voudrait nous rappeler. La science n'est venue et n'a dû venir que dans des temps plus reculés. Elle est comme la vertu de la pensée, dont l'intuition est l'innocence; ce n'est pas l'âge de la vertu qui est le premier, c'est celui de l'innocence. Les hommes ont commencé par voir dans toute la simplicité de leur esprit; ils ont fini par comprendre de toute la force de leur raison. De l'inspiration primitive à la doctrine moderne, il y a eu de longues et fréquentes vicissitudes. L'humanité, après le premier moment de révélation, et quand elle s'est mise à réfléchir, neuve et inhabile à la réflexion, n'a pu se tenir dans la pure et pleine vérité; elle s'en est éloignée; il y a eu déchéance et chute véritable, mais aussitôt elle s'est relevée; elle se relève tous les jours, tous les jours elle revient davantage à cette vérité qui est son éternelle fin. Seulement elle n'y revient pas par l'inspiration, qui n'est plus de son âge, mais par l'expérience et la méditation, qui conviennent à sa maturité. Elle est plus sûre d'elle-même, plus en état de résister à l'erreur : elle a la vertu de la pensée; elle court moins de périls que si elle n'en avait que l'innocence. Telle nous semble être la marche naturelle des connaissances humaines.

Qu'on ne s'inquiète pas, du reste, d'une prétendue opposition entre la révélation et la science, par suite de l'isolement où elles seront l'une de l'autre. Cette opposition n'est pas à craindre. Toutes deux vraies à

:ur manière, elles ne peuvent pas ne pas s'accorder; ı réalité, dont ellés ne sont qu'une expression dierse, doit nécessairement les mettre en rapport et ɜs concilier. Que si par hasard la vérité manquait à une des deux, et que la contradiction devînt maıifeste, où serait dans ce cas le mal que le vrai ne fût ›lus l'allié du faux, et qu'une révélation pure d'er-eur accusât le mensonge d'une science trompeuse, ›u qu'une science pleine de vérité relevât le défaut l'une tradition corrompue? Il n'y aurait à cela aucun ›éril; il y en aurait bien plus à vouloir, par une con-'usion forcée, ramener l'une à l'autre et réduire à 'unité deux manières de voir qui sont et doivent rester distinctes : ce serait les altérer toutes deux; ce serait vouloir faire de la philosophie par la poésie, ou de la poésie par la philosophie; ce serait tout gâter et tout perdre. Que la distinction subsiste donc, puisque ainsi l'a voulu l'auteur de toute chose, c'est aussi une religion que d'entrer dans ses vues et d'être selon l'ordre de sa providence. Mais, nous le répétons, la vraie révélation et la vraie science ne peuvent être en opposition entre elles : car l'une est la pure intuition, l'autre la pure connaissance d'un objet qui leur est commun. C'est là un lien d'union qui doit les mettre en harmonie.

On pourrait croire aussi, en se méprenant sur notre pensée, que nous voulons insinuer par tout ce qui précède que la révélation doit être mise de côté, comme chose veillie et hors d'usage. Rien n'est moins dans notre esprit. Oui, sous le rapport de la science et de la philosophie, nous sommes d'avis qu'il ne faut pas l'appeler à l'œuvre; elle ne serait pas de bon secours. Mais elle a une autre vertu dont nous apprécions sincè-

rement la grâce bienfaisante et les excellens effets. Si elle n'est pas un principe de doctrine, elle est un assemblage admirable des meilleures inspirations du passé. Elle réunit en elle tout ce que l'ame humaine, dans son innocence et son antique pureté, a senti de plus beau, de plus honnête et de plus divin. On y voit à leur source la poésie, la morale, la religion; elles s'y déploient avec une simplicité et une grâce, avec une véhémence et une élévation qu'on ne retrouve plus aux âges nouveaux; c'est un chant continuel d'amour, de conscience et de piété. Heureux qui, d'un esprit droit et d'un cœur simple, recherche et goûte ces magnifiques paroles! Il en recrée sa pensée avec un charme inconcevable; il y retrempe son ame, y purifie son sentiment; on dirait que, dans ce commerce intime avec la haute et sainte antiquité, il puise une vie nouvelle, qui, en se mêlant à celle que lui font son temps, son pays et sa condition, y répand un peu de cette activité spontanée du viel âge dont il ne serait pas mal que notre civilisation moderne prît quelque chose. Ainsi, pour tout ce qui est de cœur et de sentiment, la révélation nous paraît excellente; rien de mieux que d'y revenir, de s'en nourrir intimement; c'est l'aliment qui convient le mieux à l'ame, quand elle a besoin de renaître un peu à ces émotions vives et simples, à ces élans de cœur, à ces pensées d'entraînement, que font mourir en elles d'arides spéculations ou de vulgaires travaux. Voilà sous quel point de vue il faut estimer les études des savans qui consacrent leurs veilles soit à nous rendre dans leur vérité primitive celles des traditions antiques que nous possédons déjà, soit à rechercher celles que nous n'avons pas encore, et dont ils espèrent retrouver les traces. Ils

›nt là œuvre utile et méritoire ; ils travaillent réel-ment au bien de notre esprit. Mais il ne faut pas ce-endant se former une fausse idée de leurs services, et roire qu'en nous rendant le sens de ces traditions, ls nous livrent à la fois le secret de la religion et de la cience. Celui de la science n'est pas là : il est dans l'é-ude rationelle de l'objet même de la science.

En résumé, s'il est d'abord assez difficile d'arriver ı la pure et vraie révélation, et si, quand on y est ar-ivé, il y a peu de chose à y gagner sous le rapport le la philosophie, il est clair que la méthode à suivre lans ce genre de connaissances n'est pas l'érudition ıppliquée à la révélation, mais l'observation soutenue lu raisonnement.

Outre la méthode d'observation que M. Jouffroy a si bien exposée dans sa *préface*, outre celle dont nous venons nous-même de présenter l'analyse, il en est une encore dont nous avons à parler : c'est la méthode de l'hypothèse.

Deux choses la distinguent ; l'invention des principes, et leur extension.

Quand les principes ne sont pas une affaire d'évidence, comme dans les sciences mathématiques, quand il est nécessaire de les chercher et de les découvrir par l'expérience, il est une manière bien sûre d'y procéder : c'est de constater les faits, de les comparer avec soin, de les généraliser avec prudence. Certes, alors les principes ne peuvent manquer d'exactitude et de vérité ; mais ce moyen est le plus long. Il en est un autre plus rapide et plus simple : il consiste à généraliser de prime abord, à débuter par les principes, à préjuger la science. Quand on s'en sert, on ne compose pas un système ; on le pose, ou plutôt on le sup-

pose; on ne cherche pas s'il est vrai, on s'en tient à la vraisemblance; on s'en fie aux présomptions, on devine, au lieu de voir. Cette méthode est l'hypothèse : hypothèse en effet, car ce qu'elle explique, elle ne le sait pas; ce qu'elle enseigne, elle ne l'a pas appris, elle ne part pas de ce qui est, elle imagine ce qui doit être. Et toutefois nous ne nions pas qu'elle n'ait ses avantages et ses titres de gloire. En plus d'une occasion elle a pu bien rencontrer et conduire à la vérité des esprits heureux et justes : alors elle a abrégé la route et épargné les lenteurs. Il faut même reconnaître que, dans des matières nouvelles, et pauvres de faits, quand d'ailleurs on ne l'emploie qu'avec réserve et discrétion, elle peut souvent ouvrir des vues que l'observation n'aurait trouvées que plus tard et à plus grand'peine. Dans ce cas, il ne faudrait pas se l'interdire, mais excepté de tels cas, et surtout quand les faits commencent à se multiplier et permettent l'induction, rien n'est plus funeste aux théories, et particulièrement à la philosophie, que de systématiser de première vue et de généraliser par supposition.

La méthode dont nous parlons offre encore un autre inconvénient : non seulement, au lieu d'établir les principes, elle les suppose, mais elle les étend outre mesure. Sa prétention est de les rendre universels. L'induction aussi cherche à universaliser, mais c'est après s'être assurée que les choses se prêtent bien à ce haut degré d'abstraction. Avant, elle a soin de réduire son idée, de la mesurer sur les faits, de ne la généraliser que peu à peu. Attentive et retenue, elle ne cesse de veiller sur elle-même, de peur de se laisser aller à un jugement trop étendu. De cette ma-

ière elle n'universalise qu'à coup sûr, et n'éprouve as de désappointement, quand par suite ses théories ont mises à l'épreuve de l'application. Il n'en est pas e même de l'hypothèse : plus ambitieuse et plus ardie, elle donne toute latitude à ses systèmes : ce e sont jamais qu'explications universelles et docrines absolues, questions que rien ne borne, soutions que rien n'arrête, science pleine et entière. Elle ne vise à rien moins qu'à la toute science; et réellement, s'il lui arrivait bonheur, si par un hasard livin, elle pénétrait si bien l'essence et le fond des choses qu'elle en saisît *à priori* le secret et l'ensemble, certainement elle rendrait alors un éminent service. Elle produirait en un moment toute une vaste philosophie; mais ce bonheur, elle ne l'a jamais, elle ne l'a pas eu, du moins jusqu'à présent. Bien des fois elle s'est ainsi jetée d'élan sur la vérité universelle, et toujours elle l'a manquée. Elle a tenté bien des fois l'omniscience; mais elle l'a tentée en vain : c'est une œuvre qui reste à faire, et qui, si un jour elle doit être faite, ne le sera vraisemblablement que par les travaux de l'induction.

Quand une fois séduit par un principe hypothétique, on se préoccupe vivement du système qui en découle, on est mal disposé à bien voir la vérité. Persuadé qu'on la possède, et qu'on n'a plus pour la développer qu'à raisonner et à conclure, on n'observe pas, ou l'on observe mal; on ne se soucie pas d'expérience, on ne se soucie que de logique. Cependant les faits sont là, qui restent malgré tout. S'ils ne rentrent pas naturellement dans le prétendu principe, le raisonnement a beau faire, il ne peut les y ramener; il le sent et s'en irrite, les mutile ou les rejette, les mal-

prodiges en ce genre; et comme ce fut au milieu de périls et d'écueils de toute espèce, plus d'une fois ils échouèrent, mais ce fut à leur gloire, car ils tentèrent de grandes choses.

Si les modernes se trouvaient placés dans les mêmes circonstances, c'est à dire s'ils ne faisaient que de passer de l'âge religieux à l'âge philosophique, il n'y a pas de doute qu'à leur exemple ils ne dussent aller à la théorie par l'hypothèse : ce serait la seule manière d'occuper utilement ces premiers momens de réflexion, qui ne sauraient être employés à observer. Mais généralement ils n'en sont plus là : grâce aux efforts de leurs devanciers et à leurs propres travaux, sur tous les points à peu près ils sont en pleine philosophie. Le pays de la vérité n'est plus pour eux un nouveau monde : c'est une terre connue où il ne vont plus à l'aventure. Riches de documens précieux, instruits de mille faits, éclairés par les erreurs mêmes dans lesquelles on est tombé avant eux, ils peuvent poursuivre en sûreté leurs recherches scientifiques. L'observation leur est loisible; elle doit donc être leur méthode.

En se remettant à l'hypothèse, ils recommenceraient la philosophie, au lieu de la continuer et de la perfectionner; ils la feraient reculer, et la ruineraient peut-être. Remise en question, ramenée à l'arbitraire dans un âge où elle doit devenir de plus en plus positive, elle perdrait tout crédit et resterait sans pouvoir. Toute systématique qu'elle pouvait être au temps où elle n'avait pas le moyen d'être autre chose, elle n'était pas déplacée à ces époques de peu de critique; elle était en harmonie avec l'état des intelligences; elle en exprimait les sentimens, en satisfaisait les be-

›ins; elle régnait sur les pensées, du droit de toute hilosophie qui les prend où elles sont, et les conduit ù elles veulent aller. Aussi les systèmes des anciens ›assaient-ils tout naturellement des écoles des philosophes sur la place publique, dans les mœurs et dans es lois. Mais à présent ils n'auraient plus même ‹ours, parce qu'ils n'offriraient pas la même vérité ·elative; à plus forte raison, les systèmes modernes ju'on ferait à leur image. Composés aujourd'hui, lans le point de vue du passé, ils n'auraient pas l'à propos de ceux qui furent en leur temps l'expression les idées communes; ils ne répondraient à rien, ne se rattacheraient à rien, ne seraient que de vaines formes, imitées de l'antique, mais vides de son esprit. Faite de cette façon, la philosophie serait sans autorité; pour qu'elle gouverne désormais, il faut qu'à tout prix elle soit science, science comme toutes celles auxquelles on croit et qui font règle.

Et, du reste, il importe extrêmement, à considérer les choses dans l'intérêt social, qu'elle prenne de plus en plus le caractère que nous lui demandons. S'il est vrai, comme nous le pensons, qu'elle serve de principes à toutes les sciences morales, et en particulier à la politique et à la législation, elle peut former une opposition forte et sérieuse au mauvais ordre où conduiraient de purs systèmes ou des théories factices. Mais pour cela il faut qu'elle prenne bien garde de ressembler à ces systèmes et d'imiter ces théories : pour peu qu'elle s'en rapproche, elle ne prévaudra pas. Tant qu'au lieu de principes elle présentera des suppositions, elle ne peut légitimement prétendre à régner sur les conciences. Elle ne remuera pas les ames, elle ne passera pas dans les actions. Pour qu'elle

soit efficace, il faut qu'elle soit vraie, et vraie la preuve en main. Une fois qu'elle convaincra, elle obtiendra crédit; le peuple la croira, et quand il aura foi, il aura volonté, il aura action. Elle ne doit pas s'irriter de ce que d'autres doctrines que les siennes, et des doctrines moins bonnes, dominent et dirigent le public. C'est sa faute s'il en est ainsi; et, au lieu de s'en indigner, elle doit bien plutôt se hâter d'avoir raison, et s'efforcer de le montrer. Alors la foule lui viendra, le pouvoir lui viendra; elle vaincra par la vérité : cette victoire n'échappe jamais, car il n'y a pas d'ame humaine qui ne se rende et ne cède à ce qui est et paraît vrai. Quand on se décide à sacrifier une vérité à quelque motif d'intérêt ou de passion, c'est qu'on ne sent pas bien cette vérité, c'est qu'on sent davantage celle qu'on trouve à ce motif. En tout état de choses, ce que l'on veut, ce que l'on fait, c'est ce qu'on a réellement dans la conscience. Voilà pourquoi la philosophie ne saurait trop s'attacher à mettre hors de contestation les principes qu'elle veut répandre. Elle n'a que ce moyen d'y réussir, mais il est infaillible. Voyez plutôt ce qui en est des sciences physiques et naturelles. Se fait-il rien qui les regarde, sans que ce soit en vertu de quelque idée qui leur est propre? Y a-t-il une opération de leur ressort qui ne se règle par leurs théories? Arrive-t-il jamais qu'après avoir adhéré sciemment aux principes qu'elles établissent, on se détermine à agir par des principes opposés? Non, sans doute; une telle contradiction ne se voit pas. C'est que ces sciences, du moins en ce qu'elles ont d'achevé, exemptes d'hypothèse, et toutes puissantes d'évidence, ne laissent pas place au doute dans les esprits qui les comprennent; souveraines dans

leur empire, elles y règnent sans partage, elles y règnent du grand droit de la vérité et de la raison. Malheureusement la philosophie est loin d'en être là; peut-être même, en quelques points plus délicats et plus obscurs, est-elle condamnée à n'avoir jamais que des probabilités et des soupçons : mais cependant elle a aussi sa partie positive et ses certitudes. Là elle peut être science, avoir l'autorité d'une science, en avoir la force réelle et efficace. Alors plus de difficultés. Cette manière, aujourd'hui trop fréquente, de ne croire qu'à demi en matière morale, et de n'être en conséquence qu'à demi disposé à faire ce qu'on croit; cette molle adhésion aux principes, faute d'évidence dans les principes; la facilité qu'elle donne aux ames de faiblir et de faillir sans trop se le reprocher; les inconséquences, les fautes et les vices qui en sont la suite, tout disparaîtra peu à peu, à mesure que viendra la vraie sagesse, celle qui n'est que la science. Rien ne prête force à l'homme comme les idées dont il est bien possédé. Dès qu'il croit bien, il est prêt à tout; l'action ne fait plus question pour lui, il la veut sans hésiter et l'exécute avec vigueur. Ainsi le crédit de la philosophie sera grand du jour où elle se présentera avec des idées évidentes et positives; il n'y aura pas de puissance qui vaille la sienne, parce que la sienne, toute de vérité, disposera des croyances, des volontés par les croyances, et des actions par les volontés.

En examinant quelle philosophie on peut tirer soit de la tradition, soit de l'hypothèse, nous avons eu pour objet de montrer que la méthode à employer dans les recherches de cette nature est l'expérience et l'observation. Nous n'aurions pas atteint ce but, si

nous négligions une objection que quelques personnes
élèvent contre cette méthode.

Voici en résumé cette objection : « Les faits de
l'ame sont observables : on ne saurait le nier sans
absurdité ; mais, s'ils se prêtent à l'*observation*, ils
ne se prêtent pas à l'*expérimentation*, et, en conséquence, ils ne laissent voir, dans le sujet qu'ils
révèlent, qu'une partie de ce que la nature s'est
complue à y renfermer. Or, il n'en est pas ainsi dans
le monde physique. Là, on ne se borne pas à laisser
paraître les faits et à les regarder ; on s'en empare,
on les combine, on les soumet à toutes les expériences
qui peuvent les montrer sous un nouveau jour ; à
force de les tourner et de les retourner, de les confronter et de les mettre à l'épreuve, on leur arrache
des secrets que sans cela ils n'auraient pas trahis ; et
c'est ainsi seulement qu'on arrive à la vérité, qu'on
ne la prend pas seulement quand elle se présente et
se livre, mais qu'on la poursuit, qu'on la force, qu'on
la pénètre dans ses détours, et qu'on la surprend dans
ses profondeurs. L'ame, au contraire, est un spectacle
auquel jamais nous ne changeons rien, nous n'y jetons aucun incident et n'y mêlons aucun mouvement ;
il se déploie, et nous le contemplons ; mais nous ne
sommes jamais sur la scène, pour en modifier le mécanisme, et voir ce qui résulterait de cette modification. En dépit de tout, il reste ce qu'il est, et suit
son cours malgré que nous en ayons. En d'autres
termes, nous n'avons pas un laboratoire, des instrumens et des expériences au moyen desquels nous
puissions traiter l'ame comme les physiciens ou les
chimistes traitent le sujet de leurs recherches. Aussi,
les sciences naturelles sont-elles plus riches, plus

avancées, plus profondes que les connaissances morales. Cela tient, encore une fois, à ce que, pour celles-ci, il n'y a que l'observation, et que, pour celles-là, il y a l'observation, plus l'expérience et ses secrets. »

Il faut convenir que, si tout était vrai dans l'objection qui vient d'être exposée, un désavantage réel serait du côté de la philosophie. Ce ne serait pas précisément une raison pour dire, que, réduite à la simple contemplation, elle ne mène à aucun résultat important; car, même en se bornant à regarder, pourvu qu'on regarde bien, il se passe encore dans la conscience, par le seul fait de la nature, assez de phénomènes et d'événemens, il s'y produit assez de rapports, il s'y manifeste assez de lois, pour que celui qui suivra bien tout ce jeu de l'activité humaine y trouve encore assez de principes et en retire assez de science. On n'assiste pas ainsi au développement continuel de la plus belle force de la création sans s'élever à des idées suivies, étendues, théoriques, et d'une utile application. Les philosophes même seraient bien heureux s'ils pouvaient toujours, dans leurs recherches, s'assurer ce prix de leurs efforts. Mais il n'est pas vrai que la science de l'ame n'ait pas l'expérience à sa disposition. En effet, si l'on n'a ni creuset, ni alambic, ni instrument d'aucune sorte pour décomposer ou transformer une substance immatérielle, et qui ne se change pas comme un corps, s'il n'y a pas moyen de la traiter à la manière des choses physiques, de la chauffer, de la frotter, de la comprimer, de la faire vapeur ou étincelle, ce n'est pas à dire pour cela qu'elle ne donne réellement prise à aucune espèce d'action. Elle est force, et force vi-

vante; elle est sensible, intelligente, et par conséquent, accessible à toutes les impressions et à toutes les idées qui peuvent varier son existence; elle est puissante sur elle-même; elle l'est sur ses sens, sur la nature, et capable, par conséquent, de tenter toutes les dispositions qu'elle croit propres à faire ressortir quelques faits de son activité. Bien des circonstances diverses, soit qu'elle les cherche, soit qu'elle les rencontre, ont sur elle un effet moral qui la pousse à se développer. Le fonds même de son essence ne change ni ne s'altère; mais son mouvement, sa vie, le jeu de ses facultés, tous les exercices possibles de sa féconde virtualité, voilà, certes, qui est susceptible de variations et d'expériences. On expérimente sur soi-même, on expérimente sur les autres : sur soi, lorsque, bien plein de conscience et d'attention, on se livre sans faiblesse à l'impression des objets; lorsqu'on se met en présence du monde ou de l'humanité, pour voir ce qu'ils font à l'ame et de quelle manière ils la remuent. On expérimente sur les autres lorsque, les soumettant aux mêmes épreuves, les interrogeant par les mêmes moyens, on leur fait dire leurs secrets et révéler leur conscience. Les livres, le théâtre, les tribunaux, les affaires, les voyages, toutes les chances de la destinée, toutes les vicissitudes de l'existence, quelles occasions d'expériences, quel apprentissage, quelles leçons! Toute la vie en est remplie; il n'y a même pas de créature qui se prête plus que l'homme aux tentatives de l'empirisme; il n'y a en pas, car il n'en est aucune qui soit plus faite pour être éprouvée : l'épreuve, en effet, est sa loi; il n'est sur terre que pour y passer par toutes les situations difficiles qui peuvent exciter

a vertu, et mettre en jeu ses facultés. Le temps, ce grand faiseur d'expériences, ne le laisse pas un moment sans le tenter, sans l'assiéger de besoins, d'affections, d'émotions et d'idées, qui, bon gré mal gré, le font agir de toute manière et l'exercent en tous sens. L'éducation elle-même, qui n'est qu'une imitation en petit, et faite de main d'homme, du gouvernement de la providence, qu'est-elle autre chose qu'une *expérimentation* dirigée sur de jeunes ames, dans le but de leur apprendre à se connaître, à se conduire, à se rendre meilleures et plus heureuses? Descartes, qui se connaissait en nature humaine, dit quelque part, dans sa *Méthode* : « Sitôt que l'âge me permit « de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai « entièrement l'étude des lettres; et, me résolvant de « ne chercher plus d'autre science que celle qui se « pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le « grand livre du monde, j'employai le reste de ma « jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, « à fréquenter des gens de diverses humeurs et con- « ditions, à recueillir diverses expériences, *à m'é- « prouver moi-même* dans les rencontres que la for- « tune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur « les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer « quelque profit. » Ces paroles montrent assez comment le père de la philosophie moderne entendait la science qui se propose l'étude de l'ame. Certes, si, dans son génie net et ferme, il n'eût pas bien vu la nécessité et la possibilité de l'expérience en matière de psychologie, il ne se fût pas mis à vivre *pour s'éprouver lui-même*, il n'eût pas couru le monde pour y fréquenter *des gens de diverses humeurs et*

conditions, il n'eût pas perdu son temps en *rencontres* inutiles et en recherches sans objet; mais il sentait tout ce qu'il y a à gagner dans cette façon d'aller aux hommes, de les voir faire et de les manier; il sentait toutes les vérités qu'il portait lui-même dans sa conscience, et que les circonstances devaient y développer et y produire.

Ainsi, la méthode de l'expérimentation est applicable à la psychologie, tout comme la simple observation. Seulement elle demande peut-être encore plus d'habileté; elle exige une patience, une faculté de garder les idées à vérifier, une invention d'expériences, une prudence, et quelquefois une hardiesse de tentatives, une présence d'esprit, une force et une finesse qui en rendent l'art très difficile. Qu'on songe que souvent ce n'est pas sans péril ni sans douleur qu'on se met à l'épreuve et que l'on essaie de son activité; que ce n'est pas sans inconvéniens, sans mécompte, et quelquefois sans dégoût, que l'on se mêle au monde pour y pénétrer les cœurs et en presser les secrets. Toutes les révélations qu'on leur arrache ne sont pas pures et idéales, et bien des faits ne se manifestent qu'au milieu de vices et de faiblesses dont la vue n'a rien d'attrayant. Il en est un peu des expériences morales comme des expériences physiques et physiologiques : il faut en voir plutôt les résultats que les moyens; les uns éclairent l'esprit, lui agréent et le rendent heureux, tandis que les autres maintes fois le rebutent, l'embarrassent, lui coûtent des peines infinies. Mais enfin, si au bout du compte, la vérité apparaît, c'est un assez beau prix de l'entreprise, pour qu'on se console de l'avoir tentée, et qu'on ne craigne pas de la renouveler.

Si, du reste, la philosophie parvient un jour à se servir de l'expérimentation et de l'observation, aussi bien que le font pour leur part les sciences physiques et naturelles, nul doute qu'elle n'arrive aussi à des théories exactes. Elle ne deviendra pas mathématique, parce que ce n'est pas dans sa nature, parce que l'objet dont elle s'occupe n'est pas une quantité, une grandeur, un sujet à arithmétique ou à géométrie; mais elle sera claire, positive, rationelle. Elle aura son exactitude; elle aura ses applications comme la médecine et la chimie; deux grandes espèces d'applications : celles qui se rapportent au passé l'expliquent et le font comprendre; celles qui regardent l'avenir l'éclairent et le dirigent. Elle sera la lumière de l'histoire et du mouvement social; c'est à dire que, par ses principes, elle enseignera ce qu'il y a eu d'industrie, d'art, de morale et de religion dans les faits que la tradition rapporte de telle ou telle société, à telle ou telle époque, et qu'en même temps elle montrera ce que telle ou telle société actuellement vivante, et en mouvement, doit faire pour bien remplir sa destinée sous le rapport de l'utile, du beau, du bien et du divin. A quoi emploie-t-on les sciences physiques, par exemple l'astronomie? à se rendre compte de certains faits que les historiens, et les poëtes, qui sont les premiers historiens, racontent, mais n'expliquent pas; et c'est ainsi que l'on a pu voir clair dans les annales de la nature. Elles ont en même temps un autre usage; celui de diriger tous les arts qui dépendent des lois qu'elles enseignent. La philosophie est susceptible d'une utilité tout à fait analogue : bien faite, elle doit nous apprendre à nous souvenir et à prévoir, à sa-

voir d'où nous venons, où nous allons, et comment nous devons aller.

Telles sont les réflexions par lesquelles doivent s'éclairer les derniers doutes que l'on pourrait élever sur l'excellence de la méthode d'observation.

DEUXIÈME PARTIE.

DES QUESTIONS GÉNÉRALES A TRAITER EN PHILOSOPHIE.

Entendue comme elle doit l'être, la méthode d'observation, en s'appliquant aux faits de l'ame, doit certainement conduire à la science de ces faits. Que sera cette science, nous ne prétendons pas le dire; avant, il faudrait qu'elle fût, et elle est encore à faire ou du moins à finir : mais à défaut d'exposition, donnons du moins une indication.

Et d'abord il s'agit de l'objet même à étudier (1), du sujet dont on se propose de reconnaître la nature et d'expliquer les facultés. Ce sujet est le *moi*. Sur ce, point de débats, point de divisions d'opinions. Il n'y a pas deux manières de voir : car qui jamais a nié sa propre existence, cette existence qu'il se sent, cet être qu'il appelle *moi*, qu'il retrouve sans cesse en lui, et qu'il distingue de toute autre chose?

L'ame, on peut la nier en tant que substance spirituelle; il y a des hypothèses dans ce sens-là : mais le *moi*, mais cette substance individuelle qui a conscience d'elle-même, nul système n'a tenté d'en contester la réalité; il y aurait trop d'absurdité. Ainsi, le moyen pour la science d'avoir d'abord une vérité qui soit admise par tout le monde c'est de prendre, non

(1) Ceci est comme le programme de mon *Cours de philosophie* publié en 1832 et 1834.

pas l'ame, mais le *moi*, pour sujet de son examen, sauf plus tard, à élever et à discuter la question de l'être spirituel. La voilà donc sûre d'un principe, c'est qu'il est quelque chose en l'homme qui a conscience et *égoïté*, et qui est le centre de tous les faits qui modifient son existence.

Mais qu'est ce quelque chose? quelle en est la nature? sous quels rapports l'observer? qu'y chercher et qu'y voir? Ce qu'on y voit, avant tout, quand on procède avec ordre, c'est l'activité, c'est une activité pure et entière, qui, quoique sujette à des impressions, n'est pas pour cela passive, si par là on entend inerte, mais seulement *réceptive*, excitable, accessible et sensible à l'action des causes extérieures. Cette activité est de plus constante, continue et comme immortelle; *latente* ou manifeste, languissante ou énergique, nécessitée ou libre, de toute manière elle persiste, ne cesse pas pour recommencer, cesser et recommencer encore; si elle se repose, c'est sans s'arrêter; elle va moins vite, mais elle va toujours, c'est une moindre action, et rien de plus. Or, ce qui est actif, uniquement actif, est *force* autant que possible : tel est le *moi*, il est donc *force*.

Mais est-il une seule force ou plusieurs forces réunies? est-il un dans son activité, ou composé et multiple? Voilà un nouveau point à éclaircir. D'abord ce qui paraît clair, c'est que si le *moi* était multiple, il ne serait au fond que plusieurs *moi*. Il y en aurait deux, trois, quatre, plus ou moins, le nombre n'y ferait rien; il y en aurait un pour sentir, un autre pour penser, un autre encore pour vouloir, autant de *moi* que de facultés que la conscience attesterait: or, rien de semblable ne se passe pas en nous; c'est

u contraire le même *moi* qui est ou fait tout ce qui 'y voit; toutes les émotions sont les siennes, toutes les dées sont les siennes, toutes les volontés les siennes, il l'y a que lui dans tous ces faits: il se diversifie de mille açons, sans jamais perdre son unité; cette unité suffit ı tout, parce qu'elle est vivante, énergique, féconde, :t qu'elle peut par sa nature, et selon les circonstances, se prêter aux développemens les plus variés :t les plus singuliers.

Elle n'est pas comme celle de parties qui tiennent ensemble par un rapport soit de temps soit de lieu. Dans ces deux cas, il y a du nombre; on compte les choses qui se succèdent, on compte celles qui se combinent, on en conçoit du moins l'énumération. Quant au *moi*, il ne fait ni série dans la durée, ni composé dans l'espace, il dure et il agit, il ne se donne pas à compter. Il est simple, et cette simplicité, qui ne tombe pas sous les sens, qui n'est ni étendue, ni figurée, ni sonore, ni rien de semblable, achève par là de distinguer l'unité réelle de l'unité apparente; l'unité morale de l'unité physique, le *moi* de la matière.

Un autre fait, qui se présente à la suite de celui-ci, c'est l'identité personnelle. Cette force, qui se sent dans le présent, se souvient de s'être sentie dans le passé; elle a mémoire d'elle-même comme elle en a conscience; ce qu'elle sait être en ce moment, elle se rappelle l'avoir été. Il faut donc que, de l'une à l'autre époque, elle n'ait eu réellement qu'une seule et même existence, il faut qu'elle ait durée identique en son unité; autrement elle ne se reconnaîtrait pas aujourd'hui pour être encore ce qu'elle fut hier, et, parmi ce qu'elle se retrace, elle ne verrait rien de

personnel, rien qui lui appartînt réellement. Or, c'est ce qui n'est pas; bien au contraire, ses réminiscences sont toujours tellement pleines d'elle-même, qu'elle aurait peine à en trouver une où elle ne fût pas par quelques rapports, tant il y a d'elle dans toutes les choses dont elle se représente l'existence. Elle est la même continuellement. Et la variété de ses actions n'est pas une objection contre cette parfaite identité; il ne s'agit, pour le concevoir, que de remarquer que cette force identique et permanente n'est pas rigide, uniforme, toute d'une pièce, pour ainsi dire, de manière à n'avoir qu'une faculté et qu'un développement; elle est vivante, mouvante, flexible, susceptible d'une infinité de modes divers; et comme les occasions ne lui manquent pas, il n'est pas dans la durée deux instans où elle se montre semblable de tout point à elle-même : elle nuance à merveille son inépuisable activité; mais, sous toutes les formes qu'elle revêt, pendant le jeu auquel elle se livre, elle ne cesse pas d'être elle-même, sa substance demeure, et la variété de ses mouvemens atteste sa facilité à se modifier selon le besoin, et non un changement radical et une mutation d'existence.

Actif, un, simple, identique, on voit déjà assez clairement que le *moi* n'est pas la matière, et que, sous tous ces rapports, il s'en distingue par des différences assez sensibles. Il n'y aurait point de difficulté à traiter dès à présent la question de l'immatérialité; les argumens ne manqueraient pas, mais il vaut mieux attendre; la science, en avançant, ne peut que répandre de nouvelles lumières sur un sujet qui en exige tant. Ainsi donc, ce qu'il y aura à faire après ce qui vient d'être indiqué, ce sera de se de-

mander quels autres faits la conscience observe et saisit dans notre *moi*.

Alors se présenteront successivement trois grands faits dont il est le principe : on aura à reconnaître la sensibilité, l'intelligence et la liberté; il faudra chercher, pour chacune d'elles, dans quelles circonstances elle se développe, en quoi consiste ce développement, et quelle en est la loi générale; il faudra voir comment, dans leurs rapports, car elles en ont de continuels, elles se modifient l'une l'autre, et combinent entre elles leurs phénomènes; enfin il faudra ne pas se borner sur tout ceci à de simples aperçus, à des demi-généralités, mais s'élever à des principes, à des idées scientifiques.

En ce qui regarde la sensibilité (1), quelles sont les causes qui l'excitent, et comment l'excitent-elles? quels sont les mouvemens auxquels elle se livre en présence de toutes ces causes? quel est l'ordre de ces mouvemens, quelle est leur succession et leur loi? voilà des questions qui, résolues avec méthode, doivent mener à une théorie où seront expliqués tous les sentimens du cœur humain, la joie, l'amour, le désir, la douleur, la haine et l'aversion, la réjouissance et le regret, l'espérance et la crainte, les affections de toute espèce, les émotions de tous degrés, dont la conscience offre à chaque instant le riche et vivant spectacle (2).

De même pour l'intelligence : qu'est-ce qui l'é-

(1) Dans le *Cours de philosophie*, 1re partie, *Psychologie*, j'ai placé la théorie de la sensibilité avant celle de l'intelligence. J'explique pourquoi dans le *Supplément*.

(2) La question de la *sensibilité* a été posée plus explicitement et avec une solution plus indiquée au chapitre de M. de Tracy.

claire et la fait voir : comment voit-elle et comment croit-elle ? questions de la vérité et de l'évidence ; de l'idée et de la certitude ; idéologie générale, qui, embrassant dans son ensemble tous les phénomènes de la pensée, doit rendre raison, si elle est exacte, de la manière dont l'esprit spontanément ou avec réflexion, *acquiert*, *se rappelle* et *combine* toutes les notions qu'il peut avoir : voilà ce qui doit constituer une théorie de l'intelligence, qui comprendra à la fois la connaissance proprement dite, la mémoire et l'imagination (1).

(1) On pourra, de même, sur l'*intelligence*, trouver des détails en plusieurs endroits, et particulièrement aux chapitres de M. de Tracy et de M. Cousin. Nous en dirons autant de la *liberté*, et, en général, presque tous les points de psychologie que nous indiquons ici ont été plus ou moins traités ou éclaircis dans le courant de l'ouvrage ; cependant, nulle part la théorie n'a été expresse et développée : elle n'a paru que par reflet, pour diriger la critique, et non pour se donner en enseignement. C'est qu'il fallait l'accommoder au genre de livre que nous voulions faire : c'était un livre d'histoire, et non de dogme ; le dogme ne devant y être qu'en sous-ordre et au service de l'histoire, il devait être employé à la soutenir et à la guider ; mais il ne devait pas prendre sa place, l'effacer et se mettre en première ligne : c'est pourquoi souvent nous l'avons retenu, resserré, réduit à son rôle de critique. Il nous suffisait de lui emprunter des principes, des règles de jugement, afin d'apprécier les différens systèmes ; si nous avions fait autrement, et qu'en toute occasion nous eussions laissé la théorie se développer pour elle-même, et comme si elle n'était là que pour son compte, bientôt le livre eût été envahi, et, au lieu d'une histoire, d'une revue critique et historique, on aurait eu un traité, à peu près comme si dans une composition spécialement théorique, l'histoire, qui accessoirement aurait pu y être bien placée, était venue contre l'idée et le premier plan de l'auteur usurper des développemens qui ne lui étaient pas destinés. En général, il faut qu'un livre soit fait pour lui-même, et que tout se rapporte au point de vue dans lequel il est conçu.

Si nous avions voulu faire de la théorie, elle ne nous eût peut-être pas manquée. Nous nous sommes borné à nous en servir.

A côté de la sensibilité et de l'intelligence se présente la liberté, avec tout ce qui en est la suite. Ici encore il y a matière à explication et à science. L'ame n'est pas, dès le principe, une force libre, ou du moins en exercice de liberté : elle commence par être fatale, et ce n'est qu'après du temps et de l'expérience qu'elle vient à se posséder, à se contenir, à se reconnaître, à délibérer, à vouloir, et à exécuter ce qu'elle a voulu. Tous ces actes méritent attention ; le passage de l'instinct à l'empire de soi, qui, à proprement parler, est la liberté, le rapport de la liberté à la délibération, à la résolution et à l'exécution, tout doit être observé et éclairci, si l'on veut que sur ce point il y ait lumière comme sur les autres.

Après quoi il restera à montrer comment les trois facultés, qui ne sont isolées que par abstraction, et qui, dans la réalité, se tiennent et sont unies, se modifient dans leur union, et prennent ainsi un autre aspect que si elles allaient chacune à part et se développaient sans liaison.

Arrivé à ce terme, si on y est venu par le bon chemin, si on ne s'est pas livré en route à quelques-unes de ces illusions si difficiles à éviter dans des recherches de cette nature, on pourra avoir de l'ame

Ici même rien ne nous était plus facile que d'exposer au lieu d'indiquer chacun des points que nous touchons, il n'y avait que du temps à prendre ; mais c'était alors autre chose que ce que nous avions dans la pensée, c'était une philosophie à la suite d'une histoire de la philosophie : or, s'il convenait à notre but de tracer un aperçu de la direction que doit suivre la science qui nous occupe, pour montrer ainsi la transition de ce qu'elle a été à ce qu'elle doit être, de son passé à son avenir ; faire davantage était changer de sujet, et passer d'une question à une question différente.

une connaissance rationelle, on pourra avoir une *psychologie*.

Mais ce ne sera là encore qu'une psychologie sans physiologie. Or, ainsi limitée, elle serait incomplète par la raison que la force dont elle étudie la nature n'est pas absolue, solitaire, inaccessible à tout, mais liée aux organes et sensible à leur action. Il devient donc nécessaire, pour qu'elle ait toute son extension, qu'elle examine dans quels rapports l'ame se trouve avec le corps, et qu'elle tâche, sinon de pénétrer tout ce mystère, au moins de l'aborder et d'en connaître ce qui peut en être connu. Et pour commencer, il y aura à voir comment cette force, douée de conscience, vivant au sein de l'organisme, y déploie son activité, et concourt, avec d'autres forces, à y répandre convenablement le mouvement et l'animation; il y aura à chercher comment, une et simple de sa nature, elle n'en est pas moins, en cet état, présente à plusieurs points, soit pour y recevoir, soit pour y rendre des impressions de divers genres. Cette propriété qu'elle a de posséder plusieurs siéges, de les occuper tour à tour selon qu'il le faut ou qu'elle le veut, ce pouvoir de se porter ici ou là, de venir ou de se retirer, cette faculté de mobilité, de diffusion, et pour ainsi dire d'*ubiquité successive*, devra être observée dans ses principaux phénomènes. Il en sera de même de l'identité : il y aura à l'opposer au renouvellement graduel et finalement intégral de la substance matérielle, et à expliquer comment elle se ressent de ce changement sans en être altérée. Puis viendra la sensibilité ou la passion, dont il faudra reconnaître les conditions physiologiques et constater le caractère, le mouvement, les habitudes, d'après l'état normal ou pathologique

: la vie. En même temps se présentera l'action de passion sur les organes, la vie qu'elle y répand, expression qu'elle leur prête, le bien ou le mal u'elle leur fait, selon sa nature et ses degrés : car s émotions ont en général un tel effet sur l'organisation qu'elles l'abbattent ou la relèvent, l'affaiblissent u la fortifient souvent avec plus de puissance que es causes physiques et médicales. L'intelligence, uels que soient son caractère et sa forme, intuiion ou raison, mémoire ou imagination, l'intelligence comme la passion, est une faculté qui n'a son eu qu'au sein des appareils de la vie; elle y tient intinement; elle n'en vient pas, mais elle y est, elle y vient, s'y déploie, s'y exerce : de là son rapport avec es organes, de là les effets qu'elle en éprouve et ceux qu'elle leur fait éprouver. Ils l'excitent et elle les excite, ils la secondent et elle les seconde, ils la gênent et elle les gêne. Telle fonction de la pensée n'aurait pas lieu sans les sens, la perception, par exemple : telle autre ne se suspend ou ne s'éteint que par la faute des sens, la mémoire en particulier. Il n'est pas jusqu'à la conscience, qui malgré son indépendance, ne reçoive quelques atteintes de certains désordres physiologiques. D'autre part, l'esprit fait merveille dans le corps : il y porte presque le sentiment. Ne dirait-on pas dans quelques instans que ce sont l'œil et l'ouïe qui perçoivent et qui savent, tant il les remplit de sa présence, et les pénètre de son pouvoir. Et la parole, qu'est-elle, si ce n'est une sortie de l'esprit qui, passant de la conscience dans les nerfs, dans les muscles, s'y projette, pour ainsi dire, et s'y produit sensiblement au moyen du son et de la voix? Il n'est pas jusqu'au trouble qu'il met parfois dans l'é-

conomie animale qui n'atteste clairement l'empi qu'il exerce sur les organes. Quant à la liberté et à tous ses faits, on voit assez par ce qui précède qu'il doivent être examinés sous un point de vue analogue En effet, il y a encore à se demander comment l'am est libre au sein des organes, comment elle y exerc cette faculté, avec quels appuis et quels obstacles, c qu'elle y fait et y peut faire lorsqu'elle attend, délibère, se résout et exécute (1).

Une fois achevée, ou du moins établie dans ses principes généraux, la science dont nous venons de parcourir les principaux problèmes formera une philosophie qui, si elle explique l'homme avec vérité, aura, entre autres, deux conséquences d'une gravité remarquable : nous voulons parler de la morale et de la théorie de l'histoire.

Il est clair, en premier lieu, que, si on sait bien de l'homme ce qu'il est, on sait implicitement ce qu'il doit être : car le secret de sa destinée est dans celui de la nature. Or, la morale est précisément l'art de montrer ce qu'il doit être : elle n'est donc par conséquent qu'une conclusion de la psychologie, qu'une application pratique de la connaissance de l'ame. Ainsi, de quoi s'agit-il dans la grande question du *bien?* De connaître l'être moral au sujet duquel on se la propose, d'en connaître les facultés et les rapports, la loi et la condition. Cela fait, rien n'est plus aisé que de voir ce qui est *bien*, soit en général, soit en particulier. Si donc il est vrai, comme nous l'avons

(1) Il y a ici dans le *programme* une lacune qui n'est pas dans le *Cours*. J'ai omis les considérations relatives aux rapports de l'homme avec le monde, la société et Dieu.

t, que l'homme soit une force, et une force douée facultés déterminées, le *bien* sera pour lui d'agir lon la nature de ses différentes facultés, d'en per-ctionner, par le travail, le développement et les ogrès.

Or, comme avant tout il a la *conscience*, avant ut, ce qu'il aura à faire, ce sera d'apprendre à se nnaître, afin de pouvoir s'améliorer; ce sera de voir urnellement tout ce qui se passe dans son ame, afin 'y conserver ce qui est bon, d'y corriger ce qui est auvais. Un examen de conscience attentif et impar-al, une sorte de confession intime, la reconnaissance ssidue de ses actions et de ses habitudes, devien-ront, dans ce dessein, des pratiques obligatoires. nsuite, puisque l'homme est *sensible*, et qu'il 'est pas mal qu'il le soit tant qu'il l'est sans erreur t sans excès, il faudra que, se connaissant, il travaille n lui-même, non à éteindre ses passions, ce qui se-ait mal et impossible, mais à les tenir dans le vrai, lans la mesure et dans l'ordre, et à les tourner ainsi u bien et à la vertu. Une ame, en effet, dont les pas-ions toutes en harmonie entre elles ne se rapporte-aient qu'avec convenance à des objets vrais et réels, oin de pêcher par ses affections, n'y puiserait au contraire que de bons mouvememens de cœur, et n'en serait que plus vive et plus prompte au devoir. *Intelligent*, l'homme aura à se perfectionner sous ce rapport comme il en a l'obligation pour tous ses genres d'activité : il aura à former son esprit, à développer ses idées, et, selon son goût et son talent, peut-être aussi selon sa situation, à cultiver en lui le sentiment ou la raison, la poésie ou la science; et quelque parti qu'il prenne, artiste ou philosophe, il n'aura bien

atteint son but intellectuel qu'autant que dans son travail il aura mis zèle et dévoûment : ce sera là une règle morale qui, pour n'être pas aussi rigoureuse que celle de la justice ou de la charité, n'en a pas moins sa consécration ; de sorte que celui qui la pratique avec scrupule et fidélité, d'un mérite en apparence tout littéraire et tout scientifique, se fait cependant, s'il y songe bien, un mérite d'une autre espèce, qui, jusqu'à un certain point, tient de celui de la vertu. Devenir intelligent le plus et le mieux qu'on peut est en soi digne et honorable : il n'y a que l'oubli des autres devoirs sacrifiés à celui-là, il n'y a que l'orgueil de la pensée qui n'estime rien à côté d'elle, il n'y a que la prétention de tout réduire à la perfection de cette faculté, qui soient mauvais et coupables ; mais le talent mis à sa place et coordonné avec tout le reste, s'il est pur et désintéressé, est un vrai mérite moral.

Il y aura un art de la liberté comme il y en a un de l'intelligence ; là comme ici, la théorie pourra conduire à une pratique qui tendra à rendre meilleure une des facultés de l'ame humaine. Il ne s'agira que de tirer des faits les conclusions qui en dérivent. Or, comme il a été reconnu qu'être libre c'est se posséder, délibérer, vouloir et exécuter, il s'ensuivra que, pour rester libre, pour le devenir de plus en plus, ce qu'il faut, c'est de prendre de l'empire sur soi-même, d'avoir un but et de le juger, de juger les voies qui y conduisent, de vouloir ce qu'on croit bien, et de le vouloir avec constance, avec suite et énergie, de telle sorte que les choses se fassent et ne restent pas inaccomplies faute de vigueur et de patience. C'est ainsi que l'homme prendra du caractère

et de la dignité, et imprimera à son activité une direction vraiment humaine, c'est ainsi qu'il remplira bien la destinée qui lui a été tracée; il n'a même pas d'autre moyen de perfectionnement et de vertu, car ce qui lui vient de la nature n'est pas un mérite, mais une faveur; il n'a de mérite que par la liberté.

Le corps tient à l'ame par des rapports trop intimes, il lui est trop nécessaire comme instrument d'action, pour être traité avec indifférence. Non qu'en lui-même il ait des droits à des soins qui lui soient propres : en lui-même il n'est que physique. Effet de l'ordre, partie du monde, il y aurait sans doute de la folie et par conséquent quelque mal à le détruire sans raison, à le mutiler par caprice. Cependant, après tout, il n'y aurait pas crime et injure; ce serait une atteinte à la nature, et non à un être moral. Mais comme, outre l'univers, auquel ils se lient, nos organes sont aussi à nous, qu'ils sont nôtres en ce sens que c'est en eux que nous vivons et par eux que nous agissons, à ce titre ils participent, du moins jusqu'à un certain point, au respect et aux égards que mérite notre personne. Comme elle, et à cause d'elle, ils deviennent un objet de devoir : de là l'obligation d'un régime qui donne au corps toutes les qualités qu'il doit avoir pour ne pas empêcher et pour seconder le développement de la vie morale; de là, pour tout dire en peu de mots, l'hygiène, l'industrie et la gymnastique se rattachant par ce rapport à un système général de perfectionnement, système dans lequel, sans s'élever au premier rang, elles ont cependant leur place l'une comme moyen de santé, l'autre comme moyen de richesse, l'autre enfin comme principe d'expression et de beauté.

Après avoir (1) considéré l'homme sous le point de vue que nous venons d'indiquer, après l'avoir traité comme individu, la morale doit aussi le suivre dans ses rapports avec les autres êtres, et lui tracer la conduite qui peut convenir à ces rapports. Or, il y en a de trois espèces : 1° ceux qui l'unissent à la nature, 2° ceux qui l'unissent à ses semblables, 3° ceux qui l'unissent à la providence. De là trois grandes règles d'action, ayant pour objet le bien dans l'ordre physique, social et religieux : le bien dans l'ordre physique quelque but qu'on se propose, que ce soit le beau ou que ce soit l'utile, qu'on le cherche par l'art ou par l'industrie, ce bien ne peut jamais être que de travailler selon les lois établies dans l'univers, et de profiter habilement des combinaisons auxquelles elles se prêtent pour satisfaire avec succès son goût ou ses besoins. Des procédés qui, au lieu de rendre la matière plus belle ou plus riche, n'auraient au contraire pour résultat que de l'enlaidir ou de l'appauvrir seraient en opposition avec la raison ; ce seraient presque du mal ; il y aurait même certains cas où une sorte d'immoralité s'attacherait à la conduite de l'homme qui violerait ces préceptes : ce serait celui, par exemple, où sciemment et par caprice il dégraderait pour dégrader, détruirait pour détruire des objets d'art ou d'utilité; bien qu'il ne violât aucun droit et qu'il ne fît tort qu'à lui-même (en supposant bien entendu qu'il fût le maître de ces objets), il y aurait dans son action tant de raison et de folie, qu'elle encourrait jusqu'à un certain point le blâme et le mépris ; comme

(1) Ceci ramène la remarque, que j'ai faite plus haut : il y a eu lacune dans le programme.

aussi dans les efforts de l'artiste ou de l'artisan qui, chacun à leur manière, se dévoûraient de conscience au perfectionnement du monde physique, il y aurait plus que du génie, plus que du talent, pour peu du moins qu'à leur idée il se joignît quelque pensée d'ordre et de destination morale : il y aurait comme une vertu, comme une façon particulière de concourir aux vues de Dieu, qui, dans le bien qu'il a donné à faire, a mis le beau et l'utile, et les a consacrés sous ce rapport par un commandement de la raison.

Le bien, dans l'ordre social, est ce qu'il y a à la fois de plus simple et de plus vaste. Dans son principe il se réduit à cette maxime évidente : laisser faire et aider à faire; laisser faire ceux qui font, aider ceux qui font faiblement; ne pas mettre obstacle à la destinée d'autrui; s'il le faut, la seconder; s'il le faut même, s'en charger, au moins pour une part et pour un temps; ne pas nuire, et secourir; être juste et charitable (et, quand on connaît bien la nature de l'homme, on doit savoir quel est le but de la justice et de la charité : c'est le bien de l'âme et du corps): voilà le bien social dans sa plus grande généralité; mais, appliqué dans tous ses points, ébranché dans toutes ses conséquences, il s'étend à l'infini; il est la source de toutes les lois qui lient l'humanité à l'humanité, les continens aux continens, les nations aux nations, les gouvernemens aux gouvernés, les citoyens aux citoyens, les parens aux enfans, les amis aux amis, etc., lois de justice et bienveillance, qui embrassent tous les rapports, comprennent toutes les situations, règlent toutes les actions, depuis celles qui se passent au plus large de la scène jusqu'à celles qui se renferment dans le secret de l'intimité; les *codes* et

Puissant, l'Éternel. Si donc l'homme vertueux est malheureux, c'est parce qu'il est homme, qu'il a destinée d'homme, et qu'il n'est pas exempt des afflictions communes à son espèce; c'est parce qu'en outre il a des peines qui lui sont propres et personnelles, et qui tiennent aux efforts mêmes qu'il fait pour remplir son devoir; mais, à part ces situations où le placent sa condition et son courage, et considéré seulement dans l'acte de vertu qu'il exerce, il est heureux, car il a la conscience d'être fort et d'être bon. Il y a pour lui une épreuve de plus à n'avoir pas ce sentiment pur, plein, sans amertume; à l'avoir au contraire altéré et troublé par la douleur : il faut qu'il s'y résigne; il n'en peut être autrement; mais en même temps, qu'il se demande si cette joie de la vertu ne lui sert pas de consolation, et si, après tout, il ne préfère pas le sort qui lui est départi à celui qui est réservé au méchant et au coupable.

Ainsi réellement il est très vrai que le bonheur est dans le bien, qu'il est en raison du bien, qu'il en est le sentiment et la conséquence.

Mais, dira-t-on, le méchant prospère; il fait le mal et il en jouit : comment expliquer un tel désordre? — D'abord il se peut que, péchant par l'essentiel, sans justice et sans bonté, sans religion véritable, il ait cependant sous d'autres rapports des biens qui le rendent heureux; la santé, par exemple, la richesse et le pouvoir, l'intelligence et le talent; et il n'y a rien là que de naturel, car la loi est que tout ce qui est bien, à quel titre que ce soit, ait le plaisir pour conséquence. Que si maintenant l'on nous demande pourquoi le méchant est favorisé d'avantages dont il est si peu digne, on pose une autre question,

question de la Providence et de ses vues sur ses créatures, et à cela il y a réponse : affirmons-le avec confiance, ce n'est pas sans dessein que Dieu comble l'indigne ; il l'éprouve, n'en doutons pas, par les faveurs qu'il lui accorde, et l'éprouve pour le ramener; mais ici tout ce qu'il faut voir, c'est qu'il n'y a rien d'extraordinaire à ce que l'homme qui excelle de quelque façon, fut-ce par la santé ou par la richesse, ait le sentiment de cet état et la jouissance de ce sentiment. Ce qui serait vraiment une anomalie, c'est qu'il souffrît du bien qu'il a, et fût malheureux de ses avantages, ou de ce qui lui paraîtrait ses avantages ; mais, du reste, ne lui enviez pas l'espèce de prospérité dont il jouit. S'il a quelques plaisirs extérieurs qui lui donnent satisfaction, en lui-même il souffre, et souffre cruellement, du mépris qu'il se porte, de la crainte qui l'agite, du remords qui le déchire ; non, il n'est pas heureux, et sa vie n'est pas douce. Mieux vaut encore la bonne conscience avec les misères qui peuvent s'y mêler : au moins donne-t-elle la paix de l'ame, et ce sentiment de vertu qui console et dédommage de bien des traverses et des malheurs.

Cependant y aurait-il des ames si dépravées et si monstrueuses, qu'elles fussent criminelles sans remords et sans douleur ? Il se peut ; mais alors il faut supposer qu'elles ont perdu le sens moral : car, si elles le conservaient, elles se verraient telles qu'elles sont, et s'en affligeraient profondément. Et si elles l'ont perdu, il est tout simple qu'elles ne souffrent pas des actes auxquels elles se livrent ; elles n'en ont pas le sentiment. C'est comme si on était malade ou pauvre sans le savoir : quel chagrin en aurait-on ? Mais restituez à ces ames la conscience qu'elles n'ont pas,

rendez-leur le sens moral, aussitôt le vice se montre à elles; elles le perçoivent tel qu'il est, et ne le voient qu'avec dégoût : elles en sont souffrantes, malheureuses, parce que, encore une fois, il est impossible à la nature de l'homme de se sentir corrompue sans éprouver une peine amère.

Quand donc on pense que dans la vie le bien ne va pas avec le bonheur, c'est sans doute parce qu'on remarque que certaines espèces de bien ne se lient pas constamment à certaines espèces de bonheur, comme, par exemple, le talent à la richesse, la vertu à la puissance; mais si l'on voyait les choses avec plus de vérité, et qu'au lieu d'un vain rapport entre un bien d'un certain genre et un bonheur d'un genre différent on cherchât le rapport réel d'un bien à un bonheur semblables, on reconnaîtrait l'harmonie qui les unit l'un à l'autre; on jugerait que le talent est heureux de son bonheur, et que la vertu ne manque jamais de la joie qui lui est propre; on rendrait justice à l'ordre; et pour expliquer comment une ame qui accomplit bien sa destination est cependant sujette à la douleur, on se dirait que, par sa condition, cette ame vit dans un monde qui est loin d'être parfait, et y est livrée dans sa faiblesse à des épreuves de toute nature.

Ainsi, qu'on y fasse attention, il n'y a jamais scission réelle entre le bien et le bonheur quand ils sont pris dans le même ordre. Après cela rien de plus commun que de voir des destinées arrangées de telle façon qu'elles se réduisent, en fait de jouissances, à celles-là seules que peuvent donner l'estime de soi et la conscience, tandis que d'autres réunissent toutes les prospérités qui dépendent du hasard et de la nais-

sance. Mais n'importe, dans les unes comme dans les autres, la loi est toujours la même : à tout développement bien ordonné d'activité et de puissance répond toujours quelque bonheur. Seulement les premières sont plus honorables, les secondes plus favorisées ; dans celles-ci, c'est le mérite qui fait le bonheur, c'est la fortune dans celles-là.

Nous ne savons pas si l'on aura bien saisi les idées que nous venons d'exposer au sujet du bonheur, mais elles reposent sur un fait qui est aussi simple que constant : c'est que l'ame est une force ; que cette force se sent agir ; qu'elle est heureuse ou malheureuse, selon qu'elle se sent bien ou mal agir (1).

Quoique, dans le coup d'œil que nous venons de jeter sur une des applications de la psychologie, nous n'ayons ni parcouru toutes les questions qu'elle comprend, ni développé celles que nous avons indiquées, notre esquisse peut cependant suffire pour montrer quel rapport il y a des idées de la science de l'ame aux règles pratiques de la morale. Ces règles sont de tout point une déduction des principes que la théorie établit. Qu'elles regardent la vie intime, la vie physique, la vie sociale ou religieuse, elles ne sont que les conséquences de la manière dont on considère l'homme en lui-même dans ses relations avec le monde, la société et la Divinité. La psychologie se trouve ainsi à la tête de toutes les sciences morales ; quels que soient leur caractère et leur but ; elle est leur souveraine commune ; elle les institue et les consacre toutes.

(1) Les personnes qui auront connaissance du *Cours de morale* qui répond à ce programme et le développe s'apercevront qu'ici il n'est rien dit du beau moral et de son rapport avec le bien. — C'est encore une lacune que je n'ai pas laissé subsister dans le *Cours*.

Voilà une de ses applications. En voici maintenant une autre ; elle n'est pas moins positive, et a bien aussi son utilité. Elle est relative à l'histoire. L'histoire proprement dite se renferme dans les faits ; elle expose ce qui se passe et rapporte ce qui se voit ; elle représente les hommes tels qu'ils paraissent à l'extérieur, avec corps et visage, avec parole et mouvement. Elle les peint et les met en tableaux ; et si ses images sont fidèles, si elles sont complètes et expressives, elles prêtent assez à l'interprétation pour que le philosophe, y portant l'œil, puisse connaître ce qu'elles signifient, ou plutôt ce que signifient les personnages qu'elles figurent et les actions qu'elles retracent. Mais ces images en elles-mêmes, tant qu'il ne s'y mêle aucune science, toutes pittoresques, et parlant aux yeux, peuvent amuser l'esprit, embellir la mémoire, enrichir les beaux-arts, en un mot, elles peuvent donner l'idée vraie de l'homme visible ; mais l'homme moral, l'homme intime, elles ne l'expliquent pas, tout au plus le laissent-elles entrevoir et soupçonner. Elles n'en livrent pas le secret, elles l'indiquent seulement : reste à le pénétrer, à l'éclaircir, à en avoir la théorie. Or, ceci n'est plus l'affaire des sens, mais de la raison ; il ne s'agit plus de ce qui s'est fait, il s'agit de ce qui s'est pensé ; il faut aller logiquement des images aux idées, des figures au sens moral, des mouvemens aux mobiles : il faut entrer profondément dans l'ordre intime de la conscience. Mais alors comment faire sans connaissances psychologiques ? Comment rattacher à leurs principes les actes qu'on doit juger, si l'on ignore ces principes et la manière dont ils se produisent ? Comment concevoir l'ame sous ces phénomènes divers, quand on n'a

l'idée de l'ame, quand on n'a point fait sur soi-même retour assez sérieux pour y saisir nettement cette ce qui est présente, la voir en exercice, l'observer as ses lois, la suivre en ses effets, la mettre enfin théorie? Sans cette science de l'ame, y a-t-il rien comprendre aux récits des historiens? Si même on ait quelque théorie, quelque système, mais étroit exclusif, plus hypothétique que rationel, plus ystique que scientifique, quel qu'il fût, il ne mè-:rait pas à la vérité, mais seulement à une demi-:rité, à des conclusions incomplètes, à des erreurs ır conséquent; on n'appliquerait à l'histoire qu'une ıauvaise philosophie; au lieu de l'éclairer d'un jour ur, on n'y répandrait qu'une lumière douteuse, ·ompeuse, partielle. Tel est le défaut des écrivains ui, mal instruits en psychologie, portent dans les tudes historiques leurs préjugés systématiques. Ils se néprennent sur le vrai sens des faits qu'ils considè-·ent; en les expliquant dans leur point de vue, ils ı'en saisissent que certaines faces; heureux encore si, par amour de l'idée qu'ils ont embrassée, ils n'al-:èrent pas la réalité, et ne la faussent pas à plaisir. Voilà pourquoi la philosophie n'est vraiment bonne à l'histoire que quand elle procède d'une théorie large et rigoureuse en même temps.

Mais aussi, à cette condition, elle y est pleine d'utilité. En effet, dès qu'attentive aux événemens du passé, elle en a une fois reconnu l'existence et le caractère, recherchant aussitôt d'après les lois qu'elle possède ce qu'il peut y avoir de moral dans de tels événemens, elle en détermine les motifs, en découvre les raisons; et si quelques cas l'embarrassent, si des accidens particuliers se prêtent mal à l'analyse, du

moins sur les masses elle est à l'aise, et n'a pas d peine à apercevoir l'état intellectuel qui a produit l grands mouvemens qu'elle contemple ; elle a idée d drame, quoique quelques détails lui échappent. U siècle ou un pays ne se montrent pas à ses yeux su une large et haute scène, qu'elle ne sente aussitô l'esprit puissant qui les anime, et ne voie au fond de cœurs l'instinct secret qui pousse tout : car elle sai que dans l'humanité certains faits et certaines formes n'adviennent et ne sont développées que par la pré- sence effective de certains sentimens. De sorte qu'elle peut ainsi, s'arrêtant sur chaque époque, en démêler le génie d'après tout ce qu'elle y voit, d'après les lois, les mœurs, la politique, les arts et la religion, puis, rapprochant ces époques et les coordonnant dans la durée, elle peut se donner par là le vaste et grand spectacle du développement moral de toute l'humanité; elle peut voir se dérouler, de son origine jusqu'à nos jours, avec ses variations et ses progrès, cette destinée intime des peuples et des nations, qui figurent à ses yeux les faits contés par l'histoire. Alors, recourant encore à la science psychologique, elle en fera de nouveau une impartiale application. Sachant que l'homme, en général né imparfait, mais perfectible, et placé pour se perfectionner au milieu d'épreuves de toute sorte, ne les soutient pas, quoi qu'il fasse, sans faiblesse et sans chute, et cependant, malgré tout, avance et fait des progrès, elle conçoit que la même loi régit les masses et les sociétés, c'est à dire qu'elle conçoit des difficultés à leur avancement, et, en présence de ces difficultés, des délais ou des désordres; mais ils ne durent qu'un temps, après quoi revient la force, revient l'ordre, et avec l'ordre la

ilisation, qui, accidentellement arrêtée ou déléée, rentre bientôt en bonne voie, et chemine à but pour y arriver tôt ou tard. Et de même que is tout homme la grande affaire de la vie se come de l'affaire de chaque âge, que chaque âge a son ploi, son office et son bien propre, par lequel il ıtribue au bien de l'âge qui suit, de même durant siècles, et dans cette longue vie du genre humain, se succèdent les générations, chacune d'elles a sa ssion, et fait sa part de l'œuvre sociale. Il y en a i ont à faire le travail de l'enfance et de la première ınesse, d'autres celui de l'adolescence, d'autres lui de la virilité; et toutes, selon leur place et leur le, selon le mérite qu'elles y déploient, concourent ec plus ou moins de gloire au but commun de la éation.

Considérée de ce point de vue, toute l'histoire end un autre sens que celui qu'elle pourrait avoir elle était étudiée sans connaissances psychologiques; le acquiert de la moralité, elle devient spirituelle, et est plus un simple récit, c'est un enseignement phisophique (1).

Ces exemples, et d'autres qu'on y pourrait ajouter, ontrent assez quel intérêt doit présenter la science ui a pour objet l'ame, ses facultés et ses rapports. lle est le principe nécessaire, le centre et le lien naırel de toutes les sciences morales; elle faite, les au'es peuvent se faire, elles ont leur fondement et leur ıison; pour être, elles n'ont plus qu'à se dévelop-

(1) J'ai voulu indiquer ici l'application que l'on peut faire de la hilosophie à l'histoire, ou la philosophie de l'histoire. Mais je l'ai ıdiquée sans en poser les diverses questions. Peut-être un jour y eviendrai-je.

per, et, pour peu qu'elles le fassent avec méthode et raisonnement, elles forment des systèmes, qui, rayonnant de la psychologie vers toutes les vérités du domaine moral, portent ainsi sur chacune d'elles la lumière et la certitude. Si donc on veut avoir, s'il arrive qu'on ait un jour un corps complet de doctrines sur les grandes questions humaines, il est nécessaire au préalable qu'on en finisse avec la psychologie. Sans cela on manquera de fonds, et les meilleures tentatives n'aboutiront qu'à des hypothèses à bases étroites et défectueuses. Or, pour commencer par quelque chose, le mieux sera, pour le moment, d'aller avec les Ecossais, de procéder selon leur méthode, de profiter de leurs lumières, et de s'emparer de leur science; il n'y aura qu'à y gagner. Quand on les aura suivis jusqu'au bout, si l'on trouve qu'ils ne vont pas assez loin, et que leur philosophie, très positive, mais trop circonspecte, trop particulière, tenant plus du sens commun que de la science, a besoin de recevoir plus de généralité, plus de portée, de prendre plus de précision, d'être *théorisée* en un mot, rien n'empêchera que ce travail ne soit entrepris avec succès, et ne perfectionne heureusement l'œuvre de Reid et de Stewart. Mais, avant de faire mieux qu'eux, il faut d'abord faire comme eux, et, en attendant qu'on les dépasse, les joindre et les imiter. Il importe beaucoup, sous ce rapport, que Reid et Stewart, de plus en plus connus et répandus parmi nous, servent autant qu'ils le peuvent à cette éducation préparatoire dont a besoin notre philosophie. Qu'ils soient nos maîtres pour le présent, c'est leur moment et leur heure; plus tard nous verrons; quand il ne nous conviendra plus d'être à leur suite, il sera toujours temps

de les quitter. Mais provisoirement ne craignons pas de nous mettre avec soin sur leurs traces : nous sommes au moins sûrs de ne pas nous perdre. S'ils ne sont pas profondément, ils sont certainement dans la vérité.

Si maintenant nous voulons suivre toute une série de questions auxquelles conduit la science de l'homme, en se joignant à celle de la nature, nous trouvons de nouveaux problèmes qui, pour être obscurs et difficiles, n'en sont pas moins inévitables et d'un irrésistible intérêt.

Leur solution regarde une théorie qui, sans être encore bien faite, sans être claire de tout point, tant s'en faut, a cependant son objet, sa vérité et lumière.

Quand on sait de l'homme et du monde tout ce qu'en peut apprendre l'observation, on sait ce qu'ils sont, quels sont leurs attributs et leurs lois; on a la connaissance de leur état actuel, mais on ignore ce qu'ils ont été et ce qu'ils seront, d'où ils viennent et ce qu'ils deviendront, quel est leur passé et leur avenir. Tout ce qui sort des limites de leur existence présente, on l'ignore, car l'observation ne le saisit pas.

Cependant, comme leur nature est en rapport nécessaire avec leur origine et leur destinée, si connaître l'une de ces choses n'est pas connaître les deux autres, au moins est-ce avoir quelques données pour les conclure logiquement. Ce qui a été et ce qui sera de l'homme doit tenir de ce qui est; ce qui a été et ce qui sera du monde doit offrir la même analogie. L'ordre est un, la raison le veut, et les parties qui en sont cachées, pour être cachées, ne cessent pas d'être en harmonie avec celles qui paraissent. Ainsi le visible révèle l'invisible, l'observable l'inobserva-

ble, et le connu du moment, pourvu qu'il soit complet, est l'indice assuré de l'inconnu, qu'enveloppent le commencement et la fin des choses.

Si donc les sciences d'observation, physiques et morales, ne sont pas par elles-mêmes à portée d'éclaircir ce qui, dans leur objet, n'est pas actuel et manifeste, elles n'en sont pas moins excellentes et d'une absolue nécessité pour donner une base à la science qui fait son affaire de ces questions.

Cette science, qu'on appellera si l'on veut *métaphysique*, *ontologie*, *philosophie transcendentale* (le nom est indifférent), et qui se propose sur toute créature le double problème de l'existence antérieure et postérieure, doit en conséquence, s'appuyant sur la physique et la psychologie prises dans toute leur généralité, se demander :

1° Du monde, et, pour se borner, du globe terrestre, comment il a été créé, quel en a été l'état primitif, quelles révolutions successives il a subies et pu subir, quels continents et quelles espèces il a perdus, gagnés ou conservés durant ces révolutions; puis quel sera son état futur, à quels grands changemens il est destiné dans le temps, quelles modifications l'attendent, quelles causes enfin peuvent le détruire, et un jour sans doute auront leur effet; et ici le sujet ne manquerait pas encore, car il y aurait la question de la ruine, des débris qu'elle laissera et de l'usage qui en sera fait; il y aurait obscurité sur obscurité, mystère sur mystère; mais, de force, il faut bien laisser tant d'insolubles difficultés et s'arrêter dans les termes au delà desquels il n'y a plus de lumière.

Ce qui est susceptible d'être éclairci, ce qui l'a été en grande partie, c'est le passé du globe. Après bien

es inventions et des hypothèses, après tous ces sys-
èmes, tant poétiques que métaphysiques, tant anciens
ue modernes qui se sont renversés les uns les autres,
ans ces derniers temps seulement, et grâces à l'es-
rit scientifique qui a pénétré là comme ailleurs,
ertains points ont été démontrés d'une manière
raiment satisfaisante. La philosophie française en a
u la gloire en grande partie, et M. Cuvier, entre
ous les autres, la lui a assurée par ses grands travaux.
C'est surtout à ses ouvrages que nous renvoyons les
ersonnes qui seraient curieuses de se livrer à cette
elle étude de l'histoire du monde (1).

Quant à la prévision de son avenir, quoique on ait
ussi quelques données, elles sont nécessairement
lus vagues, plus incertaines et moins propres à des
aisonnemens concluans. Les conjectures y ont plus
de place, et avec les conjectures, les imaginations,
les suppositions et les systèmes.

2o La métaphysique doit également se demander
de l'homme :

Quelle en est la création, ce qu'il est dans son principe, et, pour ne prendre que le côté moral, l'autre appartenant à la physiologie, ce que son ame est avant cette vie, si alors elle jouit d'une existence propre et distincte, comme plus d'une religion et d'une philosophie l'ont supposé, ou si elle n'existe que de cette simple et vague existence, qui est plutôt

(1) Le docteur Bertrand a publié, sous le titre de *Lettres sur les Révolutions du globe* (3e édition, 1828), un volume dans lequel il a résumé et présenté avec élégance et exactitude tout ce qu'on sait sur la question dans l'état actuel de nos connaissances. Nous recommandons cette lecture à tous ceux qui, sans être savans, veulent être au courant de la science.

l'être *en puissance* qu'en réalité et en action; et, si on se décide dans le premier sens, il s'agit encore de savoir ce qu'elle est avant d'être en cet état, et dans l'état qui a précédé, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à quelque chose de primitif, au delà de quoi il n'y a plus rien que l'acte créateur; et cet acte qui, dans ce cas comme dans l'autre, est toujours le fait d'une cause qui a produit une intelligence, quel est-il? consiste-t-il, de la part de Dieu, à penser, à rendre vivante sa pensée, à mettre une des idées de son esprit sous une forme déterminée, à lui prêter vie et substance, à la personnifier par le sentiment, la liberté et la volonté, ou bien est-ce un miracle, un mystère à adorer, que notre science ne doive aborder que pour s'incliner et se confondre?

Voilà des questions bien hasardeuses, et pour peu qu'on les remue, bien accablantes pour la raison; mais enfin elles se posent, et, s'il y a peu de sûreté à tenter de les résoudre, elles n'en sont pas moins pour la pensée un exercice continuel de réflexion et d'imagination; elles n'intéressent sans doute pas d'une manière aussi attachante que les questions d'avenir, mais il est impossible qu'elles se montrent sans exciter la curiosité. Du reste, il n'en est pas de cette histoire comme de celle qui regarde le monde : celle-ci a ses certitudes et ses clartés; celle-là n'est pas aussi heureuse, et quoique depuis bien du temps, depuis le premier homme jusqu'au dernier, on ait beaucoup raisonné, beaucoup rêvé sur ces abîmes, en est-on plus près de la vérité? en est-on plus éclairé? et tout ce qui reste à dire après tant de choses, n'est-ce pas : *Oh! que nous ne savons rien!*

La destinée future de l'être moral offre plus de

prise à la science. Comme il est établi par la psychologie que cet être est simple et identique, par conséquent immatériel, par conséquent aussi indécomposable, impérissable par la décomposition, si ce n'est pas là une preuve directe, c'est au moins une forte présomption d'immortalité et de vie à venir; car nous ne voyons rien mourir que par la voie de dissolution, et bien qu'il soit possible qu'il y ait pour l'ame une autre manière d'être atteinte et frappée dans son existence, ou du moins dans sa personne, je veux dire l'obscurcissement et l'ablation de la conscience, ce qui serait une mort morale; cependant par cela seul que nous n'avons point l'expérience de ce genre de destruction, tandis que nous avons si fréquemment celle de l'autre manière de périr, il est déjà très vraisemblable que le *moi* reste et ne s'éteint pas en même temps que l'organisme. Dans tous les cas, la simplicité est la condition de l'immortalité, puisque sans simplicité, il n'y a que matière, loi de matière, et par conséquent décomposition (1).

Mais ce qui peut prouver le mieux que l'ame est immortelle, immortelle comme il faut l'entendre, c'est sa nature de force morale, c'est sa condition actuelle, et l'ordre de choses auquel elle appartient. Quand il n'y aurait que cet argument, qui est de cœur, si l'on veut, de simples sens, et tout populaire, mais qui

(1) Quelques matérialistes ont cependant admis, malgré leur système, une sorte d'immortalité, celle qui pourrait résulter soit d'une permanence de composition dans certaines parties du corps, soit d'un retour à une composition identique à celle qui aurait un moment cessé.—Il y a trace de ces opinions parmi les atomistes; mais ce sont là de simples possibilités et nullement des probabilités. Ce ne peut être là un principe de morale, ni de religion.

pour cela n'en est pas moins bon; savoir, qu'il n'y a pour nous, en l'état où nous sommes, et telle que la vie nous est faite, telle aussi que nous la faisons, rien de mieux que de ne pas finir comme finit notre corps, et d'avoir après lui un avenir de justice, de pitié et d'amour, ce serait bien, ce serait vrai; il n'y aurait pas à souhaiter une autre pensée à toutes ces ames qui n'ont que le sentiment pour s'éclairer; ames d'enfans et de femmes, ames du peuple, ames simples, faibles et religieuses, qu'elles jugent selon leur conscience la question de l'autre monde; et elles ne se tromperont pas, et leur foi ne sera pas vaine. Mais pour les esprits plus instruits, pour les intelligences viriles, capables de plus de pénétration, il y a quelque chose de plus, c'est la science, autant que du moins elle se peut faire de ce dogme saint et consolant. Il faut donc que, philosophant sur l'état présent de l'homme, étudiant sa nature, ses facultés et ses lois, comprenant bien sa destination, ils recueillent dans cette étude les données qui sont nécessaires à la preuve de l'avenir qui lui est promis; or, quelles sont ces données? à quoi se réduisent-elles? A savoir qu'un être moral, doué de raison et de liberté, fait pour vivre dans certains rapports avec la création et le créateur, a rempli bien ou mal la tâche qui lui était imposée. Sera-t-il juste en conséquence que tout finît pour lui avec la vie. Quoi! il se sera livré au bien depuis qu'il se connaît; il aura fait de grands efforts pour cultiver en lui toutes les vertus intérieures, toutes celles qu'il déploie dans ses rapports avec le monde, ses semblables et son Dieu; au terme même de ses jours, malgré les maux qui les assiégent, accablé, affaibli, il aura seul, avec sa volonté, lutté encore

pour soutenir sa dernière et grande épreuve, celle de vieillir, de mourir peu à peu à ses sens, à la terre, à tous ces liens doux et tendres qui l'y attachent de mille façons; peut-être même avant cet âge, se sacrifiant obscurément ou se dévouant avec éclat, d'un dernier acte de sa liberté, il aura donné sa vie pour sa famille, son pays ou l'humanité, et au delà il n'y aura rien, rien que cette vague existence d'où s'efface tout sentiment, toute moralité, tout moyen de continuer à se rendre meilleur! il n'aura avancé que pour tomber, tomber dans le néant, lui qui avait encore devant les yeux une telle perspective de perfectionnement; et ainsi il lui sera refusé même de poursuivre un plus grand bien; il sera arrêté dans son élan et forcé d'en finir, de par le Dieu qui ne veut pas le voir devenir plus parfait; impitoyable jalousie d'un Dieu, qui commande et empêche l'obéissance; qui impose une loi, et en arrête l'accomplissement. Et quelle serait donc l'idée du Créateur pour s'opposer à ce que sa créature se fît la meilleure qu'elle pourrait et travaillât sans fin à sa plus grande pureté? Ou niez Dieu, et avec Dieu l'ordre, la raison et la justice, ou admettez que l'ame humaine n'a pas pour destinée de cesser d'exister au moment même où elle a le plus fait, où elle se dispose à le plus faire pour relever sa nature.

Que si l'homme, au contraire, méconnaissant sa loi, infidèle au devoir, qu'il a compris, mais oublié, et violé librement, a eu une mauvaise vie et coupable jusqu'à la fin, est mort sans repentir, peut-être même dans un redoublement de vice et de corruption, vieux pécheur enduroi, tout est il achevé pour lui, dès qu'il a le pied dans la tombe? et ne lui faudra-t-il qu'avoir touché au terme de ses crimes et de sa car-

rière pour échapper à toute justice, à toute légitime expiation? Où seraient là l'ordre moral, l'harmonie naturelle que nous concevons entre le démérite et la peine, le mérite et la récompense? On s'explique comment sur la terre cette harmonie manque quelquefois : la sagesse des hommes est faible; elle est sujette à failllir; elle n'a pas toujours la volonté ou le pouvoir de cette équité consciencieuse et clairvoyante, qui est l'attribut d'un être parfait. Mais la Providence céleste, mais le principe de tout ordre, l'idéal de tout bien, supposer qu'il pèche au point de laisser le mal impuni, c'est lui tout accorder pour lui tout refuser; c'est en faire un dieu qui ne vaudrait pas plus que nous. Car, il importe de le remarquer, punir, bien punir, c'est à dire faire souffrir, non par colère et ressentiment, mais par raison et par amour, dans le but de ramener au bien, et non de tourmenter, est un acte de haute pitié, une vertu vraiment divine; au contraire, l'impunité à tout jamais, le délaissement du coupable dans sa funeste impénitence, l'absence de tout soin pour le tirer du mal, seraient une marque d'abandon et de monstrueuse indifférence; ce serait le perdre dans le néant, au lieu de lui ouvrir, par l'expiation, un avenir de bien et de bonheur.

La vie humaine est une épreuve. Quand cette épreuve n'a pas été satisfaisante, quelle conséquence doit elle avoir?

Voilà une créature qui avait son œuvre à faire : par sa faute elle ne l'a pas ou l'a mal faite. Lequel vaut le mieux, dans l'ordre des choses, pour la beauté de cet ordre, et la perfection de la puissance qui préside à l'univers, que cette créature dégradée

éteigne sans rémission, et s'évanouisse au sein de Être, toute souillée de ses péchés ; ou que, gardant sentiment et persistant dans sa personne, elle ait, près cette vie, une vie nouvelle, destinée à la réparaon et à l'expiation? Lequel vaut le mieux raisonnalement, de ne la soumettre qu'à une épreuve, qui eut bien être mal prise, comme dans le cas que ous examinons, ou de lui en ménager plusieurs, armi lesquels une enfin acceptée comme elle doit être, sauvera une ame qui, autrement, serait perdue ans retour? Serait-ce donc au moment où, après des ours pleins de fautes, elle aurait si grand besoin de rerouver du temps devant elle, pour revenir ou en avoir a chance, que la chance lui manquerait, et que l'éternité ne lui serait de rien? Où serait pour Dieu la gloire, où serait la sagesse à frapper de néant, après quelques courtes années, un être qu'il n'a sans doute pas fait pour finir en méchant? Ce serait désespérer de son ouvrage, et il ne doit point désespérer. Désespérer est faiblesse, et Dieu est souverainement fort. Il ne renonce jamais au mieux, car il a la toute-puissance. Or, ici le mieux est certainement qu'il mette à même de se relever l'homme qui est mort en état de vice, et, par conséquent, qu'il l'appelle à des rapports qui, succédant à ceux qu'il a eus ici-bas, lui permettent de commencer un nouvel exercice de moralité.

Du reste, il y a dans la question de l'immortalité un point sur lequel il semble difficile, pour ne pas dire impossible, d'avoir la clarté que voudrait la science, c'est celui de la vie même, de la manière d'être, des attributs et des relations que l'ame aura dans l'autre monde. Nous l'avons déjà dit en parlant de M. Kératry : on peut rêver ces choses-là, les dé-

sirer au gré de son cœur, en faire en un mot, la poésie; mais on ne saurait les conclure, et les données manquent pour les comprendre. Qu'il suffise de savoir, l'immortalité une fois prouvée, que l'ame doit trouver dans son nouveau mode d'existence, plus ou moins de facilité à poursuivre sa destinée, et que c'est dans ce plus ou moins de facilité, ménagé à son action par les lois de la Providence, que consisteront, dans cet avenir, la peine ou la récompense, le renouvellement de l'épreuve ou son graduel adoucissement. En effet, tout ce qu'il y a à prévoir d'une force morale qui doit passer d'un ordre de choses à un autre, c'est qu'elle y passera comme force, qu'elle y vivra comme force, qu'elle n'y vivra pas seule, et que, dans les rapports qu'elle y trouvera, elle sentira, comme ici-bas, des impressions de toute sorte; que comme ici-bas elle aura ses joies et ses douleurs, ses grâces et ses tentations, son but moral à atteindre avec des chances diverses de succès et de chute. Elle n'y sera pas seule, disons-nous, n'y eût-il pour être avec elle que les ames ses semblables qui ne seront point là sans concourir aux saintes vues de la Providence. Mais sans doute aussi d'autres forces, d'une autre nature et d'un autre pouvoir, seront mises en jeu dans la même fin, en sorte qu'il y aura un système de causes, un vrai monde, où tout sera calculé dans un esprit de justice et de perfectionnement successif: à peu près comme sur la terre, où tout déjà est arrangé d'après un plan semblable. Seulement, il n'y a pas à penser que ce monde-ci, avec ses images, puisse nous donner une idée de l'autre. Ce ne seront pas les mêmes lois, les mêmes propriétés ni les mêmes espèces; ce ne sera pas la terre transportée, avec tout ce

qu'elle renferme, au sein du séjour céleste ; nous n'y arriverons pas, comme le croit le sauvage, comme le croit le pauvre nègre, avec nos armes et nos parures, pour y chasser, y danser, y recommencer en réalité la vie que nous avons finie. Il y a de la vérité sous ces illusions, mais elles ne sont pas la vérité ; la vérité dont il s'agit ici se montre à nous de trop loin et dans une trop vague perspective, pour que nous croyions aux formes fantastiques sous lesquelles des esprits simples pensent la voir et la saisir. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en démêler l'existence métaphysique et de comprendre qu'elle est, bien plutôt que ce qu'elle est.

Ajoutons qu'indépendamment de l'influence que *l'extériorité* exercera dans cet autre monde sur la condition des ames, elles-mêmes, sans doute, en vertu de leur intime activité, se trouveront modifiées, tout autrement qu'ici-bas, et que, tout en restant ce qu'elles doivent être pour être des forces morales, pour conserver leur identité, elles auront probablement d'autres manières de sentir, de penser, de vouloir et de faire, que celles qu'elles ont actuellement. Elles auront aussi entre elles des différences qui ne tiendront pas seulement aux diversités de positions dans lesquelles elles seront placées, mais à l'usage même qu'elles auront fait antérieurement de leurs facultés. Comme on ne se livre pas au bien sans devenir plus fort, sans le sentir et en jouir, celles qui, durant la vie terrestre se seront le plus exercées à la pratique de la vertu, celles-là, plus près du bien et du bonheur en même temps, plus près de leur vraie fin, seront plus forces que les autres, auront une action à la fois plus vive et plus aisée ; ce seront les saints et

les heureux ; celles, au contraires, qui auront mal agi, affaiblies par le vice, seront forces d'un moindre degré, auront moins d'avance dans le bien, et par suite dans le bonheur ; elles auront plus à faire et avec de plus de difficulté.

C'est la conséquence naturelle des choses, en même temps que c'est aussi une justice qui répond aux mérites et aux démérites.

La métaphysique comprend, nous venons de le voir, deux grandes questions, celle du monde et celle de l'homme. Elle en comprend une autre encore, celle du principe qui les a crées, la question religieuse proprement dite.

Pour peu qu'on sache quelque chose de ce qui a commencé à être, on sait quelque chose par là même de la cause qui l'a fait être ; on sait ce qui en paraît dans l'effet qu'elle a produit ; on le lui rapporte à bon droit ; et à mesure qu'on connaît mieux l'être qui a reçu l'existence, on conçoit mieux celui qui l'a donnée. En sorte que réellement toute nouvelle idée acquise sur l'un est une nouvelle idée acquise sur l'autre, et que la toute science du créé serait la toute science du créateur, non pas sans doute considéré dans les profondeurs de sa nature et les mystères de son essence, mais dans ses rapports avec son œuvre, dans l'action et les lois d'action, en vertu desquelles il a tout fait, tout ordonné et tout disposé.

C'est pourquoi, si nous supposons que les sciences physiques et morales, achevées dans toutes leurs branches forment d'abord, chacune à part, un seul système et une seule science, et qu'ensuite se rapprochant, de deux sciences, elles n'en fassent qu'une, celle de la création prise dans son tout, alors, sans

oute, la *théodicée*, qui n'est que la connaissance de Dieu, d'après celle de son ouvrage, offrirait un ensemble de conclusions positives.

Ces sciences n'en sont pas là, ni par conséquent la *théodicée*.

Cependant, remarquons que la création peut être toujours assez *sentie*, et *sentie* avec assez de vérité pour qu'en recueillant bien cette impression, on s'élève de cœur jusqu'à Dieu, qu'on en ait avec foi un sentiment excellent.

Remarquons ensuite que la création, dans l'état actuel des théories qui ont pour objet de l'expliquer, est même assez *connue* dans ses parties, assez *comprise* dans son ensemble, pour que les esprits éclairés puissent avoir mieux qu'un sentiment, et sans prétendre à une idée complète, aspirer à une idée satisfaisante.

Pour cela, voici peut être ce qu'ils auraient à faire : résumer les phénomènes généraux et les lois du monde physique, les phénomènes généraux et les lois du monde moral, en prendre du moins ce qui est connu, saisir ensuite les rapports qui lient ces deux ordres de choses, et de là conclure un premier principe, auteur de la nature, auteur de la société, auteur enfin de la création, et ayant tous les attributs qui lui conviennent à tous ces titres. On aurait ainsi les diverses preuves, les preuves physiques, les preuves morales, la preuve générale de l'existence de Dieu.

On le concevrait alors comme le principe qui a mis dans la matière l'action minérale, végétale, et animale, dans l'ame l'action intelligente, sensible et volontaire, et entre l'ame et la matière, une loi d'harmonie et d'action concertée. On le concevrait, par

conséquent, dans son rapport avec les corps, com la force de laquelle vient toute attraction et toute pulsion, toute composition et toute décompositio toute combinaison, tout mouvement, etc.; et da son rapport avec les esprits, comme la force, qui puisqu'elle les donne, l'intelligence, l'amour et liberté, mais les a comme elle doit les avoir, sans mites et sans défauts; on le concevrait enfin comm la force, qui a tout fait et se fait voir en toutes chose Il faudrait à ces attributs joindre ceux qu'ils supp sent nécessairement, tels que l'éternité, l'immensit la toute-puissance, etc. Ainsi apparaîtrait au bout toutes les sciences, et révélé par leurs recherches, majestueux inconnu qui se fait sentir à tout le mon obscurément, tant qu'il n'est pas dégagé à force d'é tude et de philosophie.

Il n'est pas besoin d'avertir, en finissant, q nous portons à toutes ces questions un trop profon respect pour croire les avoir traitées dans le p de mots qui viennent d'y être consacrés; nous l avons plutôt adorées et indiquées avec religion au esprits qui les recherchent. Nous ne voulions q les montrer dans leur ordre et leur enchaînemen Comme historien nous n'avions pas autre chose à fair

---

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE AU XIX[e] SIÈCLE.

SUPPLÉMENT.

Je veux avant tout, dans ce *Supplément*, exprimer en quelques mots l'opinion, que j'ai aujourd'hui sur un ouvrage, qui n'est plus pour moi comme si je venais de le faire hier, et dont je puis parler avec d'autant plus d'impartialité, que je ne me sens guères à son égard aucune des faiblesses de l'amour paternel. Je ne le renie pas, mais je n'en suis pas fier; je le vois, je crois, sans illusion.

Le premier défaut que j'y remarque c'est d'avoir été composé pièces à pièces, et dans un ordre de succession qui a tenu de l'occasion beaucoup plus que de la logique. En effet, lorsque je débutai, je ne songeais pas à faire un livre, je ne faisais que des articles, et à mesure que j'avançais, je n'ajoutais pas en les liant un chapitre à un autre, mais un article à un autre article, commençant souvent par la fin, continuant par le commencement, finissant par le mi-

lieu, juxtapposant et ne construisant pas. Ce n'est qu'a- près quelque temps, et quand je me vis par devers moi un assez bon nombre de matériaux, que je pensai à les réunir et, s'il était possible, à les coordonner dans un seul et même ensemble. Ce fut alors et après coup que je cherchai certains liens, que je comblai certains vides, et qu'avec une industrie parfois assez labo- rieuse je parvins à arranger le tout en une façon de système. Mon œuvre eut un air de livre; mais quoi- que j'aie fait et pu faire dans deux éditions succes- sives, elle s'est toujours ressentie de son vice originel conçue sans unité, elle est restée sans unité, et l'es- pèce de plan apparent à l'aide duquel j'ai tâché d'en joindre les diverses parties, n'est pas fait pour tromper un œil un peu exercé; ce n'est guères qu'un raccord plus ou moins bien dissimulé. De là non pas précisé- ment des contrariétés et des dissidences, au moins quant au fonds des choses, mais des disproportions et des dissonances dans le mode d'exposition. Ainsi par exemple l'*école théologique* est traitée, je le crois, avec plus de force et de relief que l'*école sensualiste*; pourquoi? parce que entr'autres raisons, j'y suis ar- rivé plus tard, avec plus de maturité de jugement et de réflexion, avec un sentiment plus profond du crédit dont elle jouissait au moment où je l'abordais; tandis que pour l'*école sensualiste* sur laquelle d'a- bord je m'essayai, je me trouvai moins préparé, moins occupé d'ailleurs de son influence philosophique qui chaque jour décroissait; cela est si vrai que quand plus tard elle reprit entre les mains d'un de ses plus vifs représentans une nouvelle vigueur et un nouvel éclat, mieux instruit et plus animé, j'en discutai, je crois, la doctrine capitale, avec plus d'élan et de profondeur.

C'est pourquoi je préfère l'article de M. Broussais à celui de Cabanis; comme je préfère à leur tour ceux de MM. de Maistre et de Lamennais à ceux de Garat et de M. de Tracy.

Et la même diversité que présentent les idées, le style la présente aussi : il n'est pas tout de la même manière, non plus que de la même date. Il y a le style de l'homme, je devrais dire, du jeune homme, qui a plus souci de la forme, que de la pensée elle-même, et qui écrit la philosophie moins en philosophe qu'en littérateur. Et puis il y a aussi un autre style qui est mieux celui de la chose, qui est plus sérieux, plus approprié aux sujets auxquels il s'applique. Je m'explique bien ces oppositions ; c'est qu'en moi le littérateur a précédé le philosophe, et que mes premières habitudes me sont demeurées, alors même que j'essayais et que je commençais à en prendre d'autres. Il est sans intérêt pour le public de lui raconter comment s'est faite mon éducation de penseur; mais pour moi, quand en ma mémoire je la repasse et y réfléchis, je vois bien par quelles lectures, par quelles leçons, et par quelles impressions j'ai été successivement amené à ces diverses variations. Je me rappelle le temps, où, pauvre enfant mal instruit, je ne savais encore vraiment ce que c'était que penser, qu'exprimer sa pensée, et où cependant je voulais écrire, et le tentais de mon mieux; je me rappelle, et c'est toujours avec une vive reconnaissance, le premier maître qui m'apprit à développer une idée et à modeler une phrase, et comment la phrase me plut à tourner et à arranger, souvent même aux dépens du fonds. Je me rappelle l'École Normale et ses incisives sévérités, le nouveau maitre que j'y trouvai et qui

pour moi, comme pour bien d'autres, fut un véritable instituteur de vie intellectuelle. Je passai sous cette discipline des jours qui ne furent pas perdus; je commençai à philosopher, c'est à dire à me proposer des questions à résoudre, une méthode à employer, des systèmes à juger; j'écrivis moins pour écrire, et plus pour m'éclairer et me rendre compte à moi-même de mes opinions et de mes doutes; je passai à un exercice plus viril de l'esprit, je changeai de manière. Mais il dût arriver et il arriva que long-temps encore la première reparut dans la seconde, et que surtout leurs défauts se combinèrent malheureusement. Ainsi aux délicatesses littéraires, aux petits soins de l'expression se joignirent trop souvent les subtilités de l'analyse; trop souvent la logique ajouta ses raffinemens aux fausses recherches de la rhétorique. Puis quand j'eus charge d'enseignement, de celui de tous les enseignemens où il importe le plus que la parole, y compris la pensée, soit claire, simple, grave et naturelle, j'ai bien dû apporter quelque amendement à mon style, et lui donner un caractère plus décidément philosophique. Ma position m'en faisait une loi. De là sans doute ce qu'il y a de plus convenable dans la façon dont j'ai rendu certaines parties de mon ouvrage. Tel est, à mon avis, l'*essai* que j'ai publié; il est pour moi comme un résumé de mes différens âges d'écrivain; il en porte toutes les dates et je m'y reconnais tout entier. Mais alors pourquoi ne l'avoir pas corrigé? pourquoi y avoir laissé des traces d'un art faux et imparfait? parce qu'il aurait fallu le refaire et que j'ai bien pu faire ce livre, mais que je ne saurais le refaire, que je ne saurais le refondre et le jeter dans une nouvelle forme, au

risque peut-être encore de reproduire les mêmes défauts. Je n'ai pas eu ce courage ; tout au plus ai-je fait effort pour retrancher, modifier, et rectifier certains détails, remanier certaines phrases, revenir sur certains tours, regratter le tout à la surface ; mais je n'ai pu me résoudre à reprendre l'œuvre à sa base pour la reconstruire sur nouveaux frais. Je m'en tiens donc à peu près à ce que j'ai fait précédemment. C'est pure et simple résignation.

Un autre regret que j'éprouve et que je ne satisferai pas davantage, c'est celui de n'avoir traité de l'époque à laquelle je me borne, que l'histoire de la philosophie en France. Au dix-neuvième siècle il y a eu autre part qu'en France, il y a eu en Angleterre, en Écosse, en Italie, mais surtout en Allemagne, beaucoup de philosophie ; en reconnaître au moins les monumens éminens, les étudier et les juger, les comparer aux nôtres, et tirer de ces comparaisons d'utiles enseignemens, y apprendre ce que nous valons et ce que valent les autres ; ce que nous avons à leur emprunter, comme aussi à leur prêter, voir où en est aujourd'hui non plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie en général et en arrêter les comptes, qu'on me passe l'expression, c'eût été là un travail d'une bien autre portée que celui auquel je me suis réduit. Mais pour l'entreprendre il eût fallu posséder mieux que je ne la possède, la carte des pays à parcourir, savoir mieux m'orienter parmi tous ces systèmes de langue et de génie souvent si différens, être plus riche en un mot en statistique philosophique. Or, il n'y a guères que la France qui me soit bien familière, qui me le fût bien surtout quand je conçus mon ouvrage. Il m'eût donc été impossible alors, et il me le serait encore

aujourd'hui de faire une histoire comparée de la philosophie au dix-neuvième siècle. J'ai été obligé de me renfermer dans le cercle que je me suis tracé. Et cependant en dehors quels hommes il se rencontre! Kant, qu'on ne peut pas séparer des disciples qu'il a faits, Ficthe, Schelling et Hegel, cette famille de penseurs, qui va presque d'égal avec les deux ou trois grandes familles que compte l'histoire de la philosophie, la famille cartésienne et la famille socratique, quel sujet à laisser! et qu'il en coûte de ne pouvoir exposer dans toute leur gloire le règne et les travaux de cette puissante dynastie! mais il faudrait ne pas en parler légèrement et sur ouï dire; il faudrait en avoir soi-même pénétré le secret, compris l'esprit et la mission; autrement on s'exposerait à n'en tracer qu'une idée vague, et autant vaut n'en rien dire. Je ne sache du reste personne en France à qui il convienne mieux qu'à M. Cousin de nous donner un jour ce fragment d'histoire; il le doit à l'intérêt des études et de la science auxquelles il a voué sa vie.

Un mot maintenant sur la classification que j'ai faite des diverses *écoles*. *École sensualiste* : c'est peut-être celle dans laquelle, tous les philosophes que j'y ai compris, sont groupés avec le plus d'exactitude et de vérité. En effet tous ne conviennent-ils pas en ce principe commun, que la sensation est le fait capital, le fait primitif de la vie humaine, et si les uns, comme Cabanis, le considèrent plus particulièrement sous le rapport physiologique, et les autres, comme M. de Tracy, sous le rapport psychologique, cette différence en est une de question et non de système; tous ont le même système, quelque soit le sujet auquel ils l'appliquent. — Mais l'expression *sensualiste* a paru ne pas

bien rendre l'idée que j'y attachais. Je n'y tiens pas, et je l'abandonne, pourvu qu'on m'en donne une qui soit plus juste et aussi commode. Mais j'ai cherché, et je ne vois pas trop celle que je pourrais lui substituer. Elle est d'ailleurs maintenant consacrée par l'usage, et je ne crois pas que personne partage aujourd'hui sérieusement la crainte de M. Thurot, qui, dans une note de son ouvrage *sur l'Entendement et la raison*, juge vraiment avec un peu de trouble et d'amertume mal déguisée un terme dont sans aucun doute il aurait dû moins s'inquiéter (1).

Quant à l'*école théologique*, il n'y a pas même unité entre les écrivains que j'ai rapprochés sous ce titre commun. En effet, MM. de Maistre, de Lamennais et de Bonald, sont des philosophes catholiques, des penseurs orthodoxes, et on ne pourrait en dire autant de quelques-uns de ceux que je leur ai adjoints, de Saint-Martin en particuler; sous ce rapport la dénomination par laquelle je les désigne n'est pas sans doute très-exacte; elle ne l'est pas non plus en ce sens que ceux-là seuls auxquels elle s'applique,

(1) Voici ce passage : Il est arrivé que quelques écrivains de notre temps ont imaginé de désigner la doctrine de ces philosophes par le mot de *sensualisme*. Mais ce mot, qui n'est nullement français, a de plus l'inconvénient de ne pas exprimer ce qu'apparemment on a voulu lui faire signifier, c'est à dire une théorie fondée exclusivement sur le phénomène de la sensation. Cependant les femmes et les gens du monde, étrangers à ces sortes de spéculations, jugeant de la signification de ce terme par son analogie avec les mots *sensuel*, *sensualiste*, s'imagineront sans doute que les auteurs qu'on appelle *sensualistes* ont composé des ouvrages obscènes ou licencieux, ou au moins des traités de gastronomie. Or, c'est un tort véritable que de donner lieu à de pareilles méprises. Il faut donc croire que ceux qui ont imaginé ce terme malencontreux n'en ont aperçu ni l'inconvenance ni l'inconvénient, car la *perversité de l'intention* ne doit pas se présumer sans preuves.

traitent des questions religieuses et ne traitent que ces questions; je n'ai pas besoin de le démontrer. Mais comme tous ont une tendance à tirer la philosophie d'une faculté qui n'est ni la sensation, ni la conscience, et qui sous le nom de religion, de foi et d'inspiration est directement ou indirectement, immédiatement ou par tradition, une manière de s'éclairer qui n'a en quelque sorte rien d'humain et qui vient de Dieu seul, j'en fais, d'après cette circonstance, une *école* particulière, que d'après cette circonstance aussi j'appelle *théologique*, ayant soin d'ailleurs de noter toutes les nuances qui la distinguent.

Malgré toutes les précautions prises pour expliquer comment j'entends l'*école éclectique*, j'avoue que le nom est mal choisi, et qu'il ne convient nullement à la plupart des philosophes auxquels par extension, et beaucoup trop d'extension, je l'ai improprement donné. En effet s'il y a quelque chose de commun entre tous ceux qui n'appartiennent ni à l'*école sensualiste*, ni à l'*école théologique*, ce n'est pas d'être *éclectiques* dans la vraie valeur du mot, c'est à dire d'appeler l'histoire et la critique au secours de la philosophie, de faire servir l'érudition à l'avancement de la spéculation; c'est de reconnaître la conscience comme la faculté génératrice de toutes les connaissances morales, et les phénomènes moraux comme des phénomènes spéciaux, qui ne relèvent que de la conscience, c'est de reconnaître un sens moral et un objet propre à ce sens. Pour ce qui est de l'*éclectisme*, quoique aucun n'y répugne, quelques-uns seulement l'embrassent; M. Cousin plus particulièrement l'a professé comme système. Je devrais donc dire, pour bien dire, non pas *école éclectique*, mais

école du sens intime, *école de la perception interne*, *école psychologique*, et marquer dans cette école, entre autres variétés, celle des purs psychologues, et celle des psychologues *éclectiques*.

Au reste, ce qui importe en tout ceci, c'est qu'indépendamment de la classification de ces doctrines diverses, il y ait eu de ces doctrines une exposition vraie et une critique juste. Or, la manière dont j'en ai rendu compte a bien pu être pour quelques-unes superficielle, insuffisante, mais jamais mensongère et rarement erronée, et quant aux jugemens que j'en ai portés, s'il en est que je me reproche comme trop peu développés, comme mous, vagues et faibles, il en est peu que je me reproche comme faux et mal fondés. Toutefois je dois convenir que j'ai quelquefois rattaché et imputé à un système des conséquences que son auteur ou n'en a pas tirées, ou aurait reniées; mais c'est là bien plutôt une extrême fidélité, qu'une infidélité condamnable; c'est la fidélité de la logique à la place de celle de l'histoire; j'ai eu soin d'ailleurs en ces occasions de mettre en dehors de la discussion et les intentions et le caractère. Si donc on est mal satisfait de mes rapprochemens et de mes divisions par groupes et par *écoles*, je pense qu'on le sera un peu moins des analyses spéciales consacrées à chacun des hommes de ces groupes et de ces écoles.

Il y a pour l'histoire de la philosophie plusieurs points de vue d'après lesquels peuvent être classés et coordonnés les systèmes qu'elle étudie. Il y a le point de vue du temps, celui du lieu, celui des religions, celui des hommes qui ont donné leur nom à une doctrine; c'est à ces points de vue que répondent ces dénominations : philosophie Ancienne et Moderne;

Ionienne et Italique, Païenne et Chrétienne, Cartésienne et Kantienne; il y a le point de vue des questions qui ont dominé certains esprits, d'où les théories cosmogoniques, anthropologiques et théologiques, celui des solutions auxquelles on est arrivé, d'où le matérialisme et le spiritualisme, le panthéisme et le polythéisme (mais le mot n'est pas usité dans le sens où je le prends ici, je veux dire le système de la pluralité et de la diversité, comme par exemple, l'atomisme); enfin, et je ne prétends pas les avoir tous énumérés, il y a le point de vue des méthodes, d'où le rationalisme ou l'idéalisme et l'empirisme, et si on veut les regarder aussi comme des méthodes particulières, le scepticisme et le mysticisme; mais d'abord le mysticisme ne me semble qu'une variété de l'idéalisme, c'est l'idéalisme à l'état d'extase; et quant au scepticisme, il n'est guère que la destruction du rationalisme par l'empirisme et réciproquement.

Or, de ces divers points de vue aucun n'est à négliger, car toute philosophie ne se comprend et ne s'explique bien que par la considération des circonstances géographiques, chronologiques et historiques au sein desquelles elle s'est formée, des dogmes dont elle est née, des hommes qui l'ont produite; et ce qui va sans dire après tout cela, par la considération de ses questions, de ses solutions et de sa méthode. Mais le plus important en tout ceci est sans contredit la méthode. La méthode en effet n'est le plus souvent que la conséquence des autres faits qui concourent à la conception d'un système; elle tient du lieu, elle tient du temps, elle tient aussi du génie particulier des individus et des religions; elle dispose les problèmes, elle en donne l'explication, elle est en un mot comme

e résumé et l'élément représentatif de tous les autres lémens de la philosophie, elle est l'esprit même de la hilosophie. Il faut donc, en examinant et en comparant entre elles les doctrines qu'on veut classer avoir urtout égard à la méthode qui leur est propre, c'est le rai moyen de les classer sans arbitraire ni faux ordre.

Je voudrais avoir suivi constamment ce principe de classification, et je serais sûr d'être resté autant que possible dans la vérité; mais je ne puis m'en flatter, car ce n'était pas pour moi une idée assez claire, quand lans mon inexpérience encore fort grande de l'histoire de la philosophie, je commençai mon *essai*; je ne m'étais pas tracé cette marche avec netteté et j'en soupçonnais plus que je n'en voyais la sûreté et les avantages. Aujourd'hui peut-être ne ferais-je pas mieux, mais je saurais mieux comment faire. Toutefois dans l'arrangement auquel je me suis arrêté, dans la division des *écoles*, que j'ai proposée et suivie, il y a quelque trace du dessein de les caractériser et de les distinguer d'après leurs méthodes respectives. La *sensation* en effet, le *sens intime*, et *la foi*, sont trois façons de procéder, trois espèces de *criterium*, qui doivent chacun à part donner leur philosophie et leurs systèmes. Seulement si je me suis mis sur la voie, je n'y ai pas marché avec assez de décision; je n'étais pas assez sûr de moi. Plus expérimenté aujourd'hui, j'hésiterais moins et j'irais plus droit au but que j'ai eu en vue.

Il me reste, pour terminer ce préambule déjà sans doute assez long, à dire un mot sur l'opinion qui a été la règle de ma critique. Cette opinion que j'ai exposée dans deux ouvrages successifs, dans cet *Essai* et dans mon *Cours*, est dans l'un ce qu'elle est dans

l'autre, elle n'a pas varié de l'un à l'autre. Seulement elle est dans celui-ci sous forme directe et didactique, tandis qu'elle ne paraît dans celui-là que sous forme de discussion et d'application à l'histoire. Au fond elle est donc la même, et la preuve, s'il la fallait, c'est que la conclusion de l'*Essai*, est comme le *programme* du *Cours*, et que le cours de son côté est le développement de cette *conclusion*. Je crois devoir néanmoins indiquer un ou deux points (mais il y en a peut-être un plus grand nombre) que j'ai modifiés, ou ajoutés du premier de ces livres au second. Ainsi par exemple, le beau moral, qui n'est nulle part dans le premier présenté, même en passant, comme l'excellence du bien, dans le second au contraire est le sujet d'un morceau exprès et explicite. De même pour ce qui regarde la sensibilité; En plus d'un endroit de l'*Essai*, et particulièrement dans la *conclusion*, elle est considérée comme antérieure dans l'ordre de génération à la faculté de l'intelligence. Dans le *Cours* c'est le contraire; là chaque fois que j'en ai l'occasion, mais surtout quand c'est le sujet même que je me propose de traiter, j'établis expressément le rapport d'antériorité et d'influence directrice qui me paraît exister de l'intelligence à la sensibilité, et je crois être dans le vrai. En effet, sans entrer ici dans des détails inutiles, sans faire parler Platon, qui dans le dialogue du Philèbe donne une explication analogue, et en renvoyant pour plus de développement à l'ouvrage même où je me suis efforcé de mettre en lumière cette vérité, je me borne à dire sommairement que l'homme ne s'aime que parce qu'il se *sent*; qu'il ne jouit ou ne souffre que parce que s'aimant, il se *sent* dans une situation bonne ou mau-

ise ; qu'il n'aime ou ne hait, ne recherche ou ne
pousse que les causes *senties*, *connues* ou *soup-*
nnées d'une telle situation ; qu'il n'a de regret ou de
jouissance, de crainte ou d'espérance que par la
émoire ou la *prévision* ; que ses affections en un
ot suivent la loi de ses pensées, qu'elles s'égarent,
u se redressent, s'abaissent ou s'anoblissent, chan-
ent d'objet et de direction, se nuancent et se diversi-
ent, selon que les pensées elles-mêmes passent par
es divers accidens. Ainsi ôtez l'intelligence, ôtez-la
ès le principe, et vous supprimez par là même toute
spèce de sensibilité; avec l'ignorance absolue de soi-
nême et de toute chose, il n'y a qu'apathie et indiffé-
ence. Avec la conscience vient l'amour de soi ; avec
a conscience appliquée à telle ou telle manière d'être,
'amour de soi se développant en telle ou telle joie, telle
ou telle douleur; avec la conscience occupée constam-
nent de certains états, l'amour de soi se laissant aller
constamment à certains penchans. Il y a des néces-
sités de notre nature, des intérêts de notre existence
que nous ne pouvons jamais perdre de vue ; il y a pa-
reillement des passions, des inclinations, des besoins
que nous retrouvons sans cesse en nous. Ce sont là
ces phénomènes de la sensibilité qui sont de tous les
temps, de tous les lieux, de tous les hommes. Mais
il en est qui ont quelque chose de local, de tempo-
raire, de particulier à certaines races ou à certains
individus ; c'est qu'alors les ames ont sur elles-mêmes
et les choses qui les touchent des jugemens qui se mo-
difient selon les circonstances, et changent avec l'âge,
les événemens et l'expérience. Toute erreur bien en-
racinée, en fait d'art, de politique, de morale et de re-
ligion, ne donne-t-elle pas inévitablement naissance

à de fausses et mauvaises passions, et toute foi ou science vraies en ces mêmes matières, à des passsions vraies et bien ordonnées? n'est-ce pas par exemple d'une disposition à mal juger de l'humanité, que vient la haine ou le mépris de l'espèce humaine en général? n'est-ce pas de la croyance contraire que viennent les affections contraires? N'y a-t-il pas également autant de manières d'aimer Dieu qu'il y a de manières de le concevoir, et quand il arrive qu'on ne l'aime pas, n'est-ce pas encore à l'idée, à la fausse idée qu'on s'en fait, que tient cette aberration du sentiment religieux? En tout donc et toujours l'intelligence est le principe et la raison déterminante de l'exercice de la sensibilité. Voilà un point sur lequel j'ai essayé dans mon *Cours* de ne laisser aucun doute, et qui sera admis, je crois, pour peu qu'on entende par l'intelligence, la faculté qui s'étend depuis le plus simple acte de conscience jusqu'aux plus hautes conceptions de la poésie ou de la science; et par la sensibilité, la faculté qu'a l'ame de s'aimer quand elle se connaît, et de jouir et de souffrir, de désirer et de repousser, selon qu'elle se connaît en de certains rapports avec les causes qui l'environnent.

Je le répète, il y a sans doute de *l'Essai* au *Cours*, d'autres changemens et surtout d'autres développemens de doctrine que ceux que je viens d'indiquer; mais ce sont-là les principaux. — Aucun du reste ne porte sur des questions fondamentales.

J'arrive maintenant à ce qui est proprement l'objet spécial de ce travail; je veux dire l'examen, examen rapide et succinct, de ce qui s'est fait de plus important en philosophie depuis la fin de 1828, date de ma seconde édition.

[J]e commencerai par revenir sur ceux des écrivains [do]nt j'ai déjà parlé précédemment, et auxquels on [a] depuis cette époque quelque nouvelle publica[tio]n. Je les reprendrai par *écoles* et selon l'ordre que [j'ai] suivi d'après mon premier plan.

Dans l'*école sensualiste* je ne vois à rappeler que [les] noms de M. A. Comte, de M. Broussais et du [do]cteur Gall : celui de M. A. Comte pour dire que de [ces] quatres volumes de *philosophie positive* qui doi[ve]nt être publiés, le premier seul a paru et qu'après [les] généralités de son système que j'ai indiquées dans [so]n *introduction*, il s'y occupe spécialement des [sci]ences mathématiques ; il faudrait que son ouvrage [fût] complet pour qu'il me fût possible d'en donner [u]n jugement plus développé que celui auquel je me [ré]fère ;

Celui de M. Broussais, pour annoncer de lui un ou[vr]age nouveau, qui n'a pas encore paru, mais dans [le]quel il doit, dit-on, essayer de fortifier la thèse qu'il [a] soutenue dans son livre de l'*Irritation*. Mais d'a[va]nce on peut affirmer que des faits qu'il ajoutera à [ce]ux qu'il a déjà présentés en faveur de son opinion, il [n]e résultera pas en somme d'autres conclusions que [ce]lles qu'il a tirées précédemment ; et qu'il n'y aura pas [pa]r conséquent à opposer à ces conclusions d'autres [ra]isons que celles qui sont connues. Ce sera même [m]ême de part et d'autre ; la forme seule, et non le [fo]nds, pourra être sujette à variations ; je ne vois pas [e]n effet que lui de son côté ait à dire autre chose que [c]e qu'il a déjà dit ; et que ses adversaires du leur trou[ve]nt plus et mieux pour leur cause que l'excellent [m]orceau de M. le duc de Broglie ; c'est donc, ainsi que [j]e le pense, un procès instruit, et à propos duquel

les plaidoiries pourront se renouveler en paroles, mais non en argumens. Si du reste je me trompais, je ne demanderais pas mieux que de reconnaître et que de réparer mon erreur.

Quant au docteur Gall, j'en reparle moins au sujet de la psycologie que de la physiologie de son système, et j'en reparle sous ce rapport, pour avoir, je ne le cache pas, l'occasion de rendre une justice dont est digne à tous égards un écrivain qui aura bientôt à l'estime des penseurs, des titres sinon plus légitimes au moins plus considérables et plus publics. J'emprunte à M. Peisse, auteur de plusieurs articles fort remarquables de critique philosophique, un entre autres sur l'épicuréisme (*Gazette médicale*, 8 décembre 1832), et deux sur les *Fragmens* de M. Cousin, (*National*, 25 septembre et 23 octobre 1833), un morceau dans lequel il propose une objection capitale contre la doctrine du docteur Gall. M. Peisse est un esprit net, libre, ferme, peu disposé à affirmer et surtout à accepter une affirmation, et soit vis à vis des physiologistes soit vis à vis des philosophes, son rôle est bien plus celui d'un juge sévère et clairvoyant, que celui d'un adhérent et d'un disciple; mais ce qui plaît surtout en lui, c'est cette raison bien assise avec laquelle il contient et confond dans ses prétentions un matérialisme qui, à la vérité, a une confiance en lui-même un peu trop semblable à l'ignorance. Voici le morceau que j'ai annoncé; il est tiré de la *Gazette médicale* (septembre 1832), où il se trouve sous forme de lettre adressée à M. Spurzeim :

« Il est de principe en philosophie qu'un seul fait bien avéré, bien prouvé, suffit pour infirmer le système le plus fortement établi, quand il est en contra

liction avec ce système. Le témoignage négatif d'un ait suffit pour annuler le témoignage positif de cent, le mille autres faits. Le cas de monstruosité que j'ai sous les yeux me semble, en vertu de cette règle logique, déposer avec une singulière évidence contre les points fondamentaux de l'organologie de Gall.

« La doctrine de Gall, résumée dans ses résultats les plus généraux, établit :

« 1°. Que le cerveau est un appareil composé d'un grand nombre d'appareils distincts et isolés les uns des autres.

« 2°. Que chacun de ces organes est chargé d'une fonction spéciale dans la vie intellectuelle et morale.

« 3°. Que par sa structure anatomique et les lois de son développement le crâne représente exactement la forme et les dimensions de l'organe contenu dans sa cavité, d'où résulte la possibilité de conclure de l'un à l'autre, et de connaître par la configuration de sa boîte osseuse, la configuration du cerveau lui-même.

« 4°. Que les organes cérébraux sont au nombre de vingt-sept à trente-trois, occupant chacun une place invariable, au milieu des organes voisins et tous plus ou moins extérieurement accusés par la forme du crâne.

« Mais ces quatre principes ne sont pas dans une telle dépendance réciproque, que la vérité ou la fausseté de l'un doive s'étendre à tous les autres.

« Ainsi la pluralité et la spécialité des organes cérébraux pourraient être encore admises en principe, quand même la détermination de leur nombre et de leur place, et du moyen de les reconnaître à l'extérieur, établie par Gall, serait totalement renversée. Disons même que la doctrine de Gall ne consiste pas-

précisement dans la découverte de la pluralité et d
la distinction des organes cérébraux ; car cette idé
est fort ancienne, toutes les analogies y conduiser
et plusieurs physiologistes anciens et modernes y o
cru. Ce qui appartient véritablement à Gall, c'e
d'avoir le premier compté, classé et décrit ces or
ganes, déterminé leurs fonctions diverses. Mais il e
évident qu'il aurait pu se tromper complètement dan
cette classification, sans que l'opinion de la multi
plicité des fonctions et des appareils encéphalique
reçût la moindre atteinte.

« Des quatre principes de l'organologie les deu
premiers sont donc parfaitement indépendans de
deux autres ; ils peuvent subsister à part. Aussi le
faits que nous allons rapporter ne les atteignent nul-
lement, quoiqu'ils ébranlent singulièrement, à *notre*
avis, les deux derniers, savoir : la classification, l
nombrement, la localisation et la spécification de
organes, par Gall. »

Ici M. Peisse, après avoir établi la liaison et pou
ainsi dire la solidarité de l'organologie et de la *cranios*
copie, dans le système de Gall, de manière que l'un
de ces choses ne saurait être vraie si l'autre ne l'es
pas, rapporte et décrit en détail le fait ou plutôt l'en-
semble de faits, qu'a permis de constater la configu-
ration singulière de la tête d'une jeune indienne, e
desquels d'après Gall il devrait résulter que cette jeune
fille était de la classe des cretins, tandis que cependant
on n'*avait jamais remarqué chez elle moins d'intelli-
gence* que chez ses compagnes, ni *des goûts particu-
liers*, ni le *moindre acte de folie*.

M. Peisse regarde le fait comme constant et hors
de toute contestation. Il lui paraît donc prouvé qu'une

éformation monstrueuse du crâne a existé dans ce ujet, sans entraîner un dérangement sensible dans es facultés intellectuelles, ni dans les penchans moaux, ce qui lui semble ébranler beaucoup la docrine du docteur Gall.

« Je ne vois pas, continue-t-il, comment, dans ros idées, on pourrait surmonter cette difficulté. Vous ne pourriez croire, d'une part, qu'une intelligence saine ait pu habiter dans un cerveau si monstrueusement déformé, sans abandonner votre principe fondamental qui subordonne expressément le moral à certaines conditions physiologiques déterminées par vous. Vous ne pouvez pas, d'autre part, alléguer que les déformations du crâne ont pu ne pas influer sur la constitution du cerveau, sans enlever à votre système sa seule et unique base, sa seule garantie, sa seule démonstration, c'est à dire la cranioscopie. Si en effet vous conveniez que, dans ce cas, la maladie ou une disposition originelle ont fait subir au crâne des déviations aussi considérables sans que le cerveau y ait participé, toutes vos classifications, distinctions et localisations sont ébranlées, car elles reposent toutes sur la supposition préalable de la correspondance anatomique parfaite et continue du crâne avec l'encéphale. Que deviendraient toutes vos observations sur les statues des anciens, sur les têtes des hommes vivans et des animaux, si cette correspondance n'existait pas au moins dans les limites que vous avez déterminées. Vos plus belles recherches d'ostéogénie ont eu pour but d'établir ce fait anatomique, sans lequel votre doctrine serait impossible; vous n'avez jamais déployé autant de sagacité et de science que dans la détermination des causes qui peuvent modifier la

forme extérieure du crâne, et dans la réfutation de ceux de vos adversaires, qui voulaient rendre le développement du crâne indépendant de celui du cerveau. Il est vrai que vous n'avez pas nié que le crâne pût être primitivement dérangé dans son ossification, mais en même temps vous avez soutenu que cette altération était transmise au cerveau, et que, dans ce cas, les fonctions étaient inévitablement troublées.

« Le fait que je discute est en contradiction directe avec ces principes comme je viens de le faire voir; car il démontre ou l'une ou l'autre de ces deux propositions :

1°. Ou que l'intégrité des facultés intellectuelles et morales peut subsister avec un cerveau monstrueux;

2°. Ou que le crâne peut être monstrueux sans que le cerveau participe à sa déformation.

Et vous ne pouvez accorder l'une ou l'autre sans réduire au néant toute l'organologie de Gall. »

Je regrette de ne pouvoir faire ici pour l'article de l'épicuréisme ce que j'ai fait pour celui qui précède, c'est à dire le citer; on y verrait avec quelle précision et quelle force M. Peisse touche à tous les côtés faibles du système qu'il combat, et comment enfin il le bat en ruines. Mais ce serait pour le moment trop m'écarter de mon sujet; il faut que j'attende une autre occasion, et je saurai bien la trouver.

École théologique. Des écrivains de l'école théologique dont j'ai parlé précédemment, la plupart n'ont rien publié, rien du moins de capital en matière de philosophie; M. de Bonald semble s'être retiré à la fois de la politique et de la science; depuis long-temps déjà il n'a paru de lui aucun écrit.

M. de Lamennais travaille à un grand ouvrage de

métaphysique, remarquable, dit-on, par une rare vigueur logique; mais il ne l'a encore communiqué qu'à des amis ou à des disciples; le public ne le connaît pas. Seulement il est à craindre que si le système est le même, et on ne peut guère en douter, que dans le livre de l'*Indifférence*, il ne vaille plus par la rigueur et l'enchaînement des déductions que par la vérité des principes. Cependant je ne voudrais pas mal augurer d'une composition que j'ignore; et pour contrebalancer mon préjugé par un jugement plus favorable, j'emprunte à un des esprits les plus intelligens et les plus indépendans de notre temps, à M. Sainte-Beuve, que je ne puis m'empêcher dans ma mémoire, et ma faiblesse de professeur déjà un peu vieux, de compter parmi les élèves qui ont honoré mes leçons, je lui emprunte un morceau dans lequel il exprime son opinion, d'après la lecture qui lui en a été faite, du livre de philosophie de M. de Lamennais.

« Pendant les intervalles de la controverse vigoureuse, à laquelle on l'aurait cru tout employé, serein et libre, retiré de ce monde politique, où le *Conservateur* l'avait vu un instant mêlé, et d'où tant d'intrigues hideuses l'avaient fait fuir, entouré de quelques pieux disciples, sous les chênes druidiques de la Chesnaye, seul débris d'une fortune en ruines, il composait les premières parties d'un grand ouvrage de philosophie religieuse, qui n'est pas fini, mais qui promet d'embrasser par une méthode toute rationnelle l'ordre entier des connaissances humaines, à partir de la plus simple notion de l'être. Le but dernier de l'auteur, dans cette conception encyclopédique, est de rejoindre d'aussi près que possible les

vérités primordiales d'ailleurs imposées, et de prouver à l'orgueilleuse raison elle-même qu'en poussant avec ses seules ressources, elle n'a rien de mieux à faire que d'y aboutir : la logique la plus exacte, jointe à un fonds d'orthodoxie rigoureuse, s'y fraie une place entre Saint-Martin et Baader. Nous avons été assez favorisé pour entendre, durant plusieurs jours de suite, les premiers développemens de cette forte recherche : ce n'était pas à la Chesnaye, mais plus récemment à Juilly, dans une de ces anciennes chambres d'oratoriens, où bien des hôtes s'étaient assis sans doute depuis Malebranche jusqu'à Fouché. Pendant que lisait l'auteur, bien souvent distrait des paroles, n'écoutant que sa voix, occupé à son accent insolite et à sa face qui s'éclairait du dedans, j'ai subi sur l'intimité de son être des révélations d'ame à ame, qui m'ont fait voir clair en une bien pure essence. Si quelques enchaînemens du livre me sont ainsi échappés, j'y ai gagné d'emporter avec moi le plus vif de l'homme. »

Puisque je viens de toucher à l'article de M. Sainte-Beuve sur M. de Lamennais, je ne le quitterai pas sans faire allusion à un autre passage de cet article, dans lequel l'auteur ne partage pas mon opinion sur cette espèce de formule à laquelle j'ai essayé de ramener, comme à sa plus simple expression, la doctrine de l'*autorité*: « Voilà des personnes dignes de foi, croyez-les ; cependant n'oubliez pas que ni vous ni ces personnes n'avez la faculté de savoir certainement quoi que ce soit. » Sans doute si l'on ne veut pas prendre à la lettre et dans sa rigueur logique la doctrine dont je parle, si par égard au ferme génie de l'homme qui l'a professée, on ne la laisse pas ce qu'il l'a faite, si

on la tempère et la ramène à plus de vérité, si on la recompose en vue de cette raison éminente qui n'a pas dû la vouloir telle qu'elle lui est échappée, mes paroles ne la résument pas avec fidélité; mais si on la prend sans ménagement, et avec toute la sévérité de l'analyse, je ne crois pas qu'elle paraisse altérée dans les termes où je l'ai réduite. Je me réunis du reste à M. Sainte-Beuve dans les considérations qu'il présente sur le sens historique et l'estime des traditions que réhabilite à bon droit la doctrine de l'autorité, en ceci plus puissante, plus féconde et plus vraie que la philosophie toute psychologique et logique de Descartes.

M. d'Ekstein déjà depuis assez long-temps a cessé de faire paraître le *Catholique*; et sauf les travaux particuliers qu'il poursuit sans doute dans le cabinet, sauf quelques fragmens épars, un entre autres sur Abeilard qui est assez remarquable, il semble s'être surtout occupé de politique polémique.

Quant à M. Ballanche, depuis 1828, il a successivement publié en un certain nombre de volumes une bonne partie de ses œuvres. Il y a donc à revenir sur le compte assez abrégé que j'ai présenté de sa doctrine dans ma seconde édition, et à y ajouter quelques développemens qui le rendent moins incomplet.

Une remarque que je ferai d'abord, c'est combien il est à regretter que M. Ballanche ait presque toujours préféré pour ses idées l'exposition poétique à l'exposition philosophique, la figure à la démonstration, la couleur a l'évidence; car comme au fond sa pensée, nourrie d'histoire et de psychologie, exercée à de fortes études, n'en est plus à la simple foi,

mais à la conception systématique, il faut pour qu'il puisse l'accommoder aux formes de la poésie, qu'il la ramène par artifice à une inspiration qui n'est point naïve; il faut qu'il lui donne un certain air de jeunesse et d'innocence, qu'il lui ôte son allure vraie, sa virilité, son caractère sévère, et qu'il lui prête un mouvement, des ornemens et des grâces qui ne sont point dans sa nature. De cette manière, il l'affaiblit et l'énerve pour la science, et cependant ne lui imprime pas l'élan de l'enthousiasme, il ne lui rend pas en éclat ce qu'il fait perdre en logique; il lui enlève ses avantages, et ne lui confère en échange que des qualités douteuses. Pour moi, j'avoue que quand j'entrevois tout ce que M. Ballanche est parvenu, je ne dis pas à exprimer, mais à déguiser de philosophie, dans ces chants qui ne me trompent pas et ne me font pas croire à un prophète là où il n'y a qu'un métaphysicien, j'éprouve une peine réelle à penser que l'auteur avait bien d'autres choses à dire, à mieux dire et à mieux montrer. Si au lieu de les enseigner par personnages et par fables, il les eût expliquées directement et par raisons abstraites et scientifiques, on y eût gagné un système établi dans ses principes, suivi dans ses conséquences, lié dans tous ses points, composition forte de logique, à la place d'une synthèse concrète et sans rigueur, qui a peine à se dessiner sous les voiles dont elle s'entoure, et qui se pose et s'affirme plutôt qu'elle ne se démontre. M. Ballanche avait en lui de quoi produire une telle œuvre, il l'avait toute faite, et il ne l'a donnée telle qu'elle est, au moins à ce qu'il me semble, que par suite d'une erreur de goût, qui l'a porté à convertir et à traduire en poésie une opinion créée par la réflexion

et l'analyse. Je ne voudrais pas, du reste, en proposant cette critique, qu'on se méprît sur mes intentions; elles ne sont nullement de retirer à l'esprit méritant qui s'est épanché avec tant de conscience dans des compositions peu communes, ce que je lui ai d'abord accordé de justice et de sympathie; elles n'ont pour but que de faire comprendre tout ce qu'il y avait dans cet esprit, et ce qui lui a malheureusement manqué pour accomplir une plus haute et une plus glorieuse destinée.

L'exposé précédemment donné de la philosophie de M. Ballanche ne se rapportait guère qu'à son livre sur les *Institutions sociales*; celui que je vais donner ici se rapportera à ses autres ouvrages, et reproduira, mais en abrégé, les principaux points de doctrine qui s'y trouvent développés. Je les emprunte, pour plus de sûreté, aux prolégomènes divers qui servent d'introduction et d'explication à chacun de ces ouvrages. C'est là seulement que l'auteur fait, à proprement parler, de la philosophie. Ailleurs, comme je l'ai dit, il affecte pour ses idées la composition et l'expression du poète ou du narrateur.

Voici dans leur ordre logique et non selon la place où je les trouve, les propositions principales qui résument son système.

L'homme n'a pas commencé par une ère d'abrutissement, par l'état de nature, tel qu'on le conçoit en général; il a plutôt commencé par un âge divin, durant lequel une merveilleuse et poétique initiation lui révéla le secret de sa vie et de sa destinée. La preuve en est dans les cosmogonies et les antiques traditions qui s'accordent toutes à attester la chute des intelligences, et une déchéance dont furent seules

exemptes quelques ames d'élite, dépositaires des décrets et de la vérité célestes.

La chute et la déchéance furent pour toutes les autres, et surtout pour quelques races, rapides, profondes, prodigieuses; mais elles ne furent pas sans effet : elles firent sentir le besoin de se relever et de revenir à Dieu, et la réhabilitation s'opéra, partielle d'abord, et locale, par le ministère de Moïse, puis générale, universelle, par celui de Jésus. Moïse, en effet, initia un peuple, Jésus tout le genre humain. L'Évangile est pour tous les hommes; un jour ou l'autre il sera la loi du monde.

La réhabilitation vient de ce qu'il y a eu péché; elle ne peut donc bien s'accomplir qu'au moyen de l'expiation. De là, depuis qu'elle a failli, et failli avec la solidarité des pères et des enfans, des générations de tous les siècles, la condition de l'humanité. L'humanité expie; c'est à dire qu'elle souffre, qu'engendrée dans la douleur, elle vit dans la douleur; c'est à dire aussi qu'elle se purifie, si docile à la voix du réparateur qui lui a été envoyé, elle comprend sa misère, et l'accueille avec résignation, repentir et vertu. Expier, bien expier, c'est se fortifier, se sanctifier et se rendre digne du ciel.

Mais tout effort de notre part pour nous corriger et nous rendre meilleurs serait vain et sans fruit; tout mérite nous manquerait, si nous n'avions pas la liberté : nous l'avons donc, et nous l'avons dans une très large mesure; nous ne l'avons pas infinie, mais nous l'avons indéfinie; Dieu nous l'a donnée et ménagée avec une haute munificence, il l'a prévue et ordonnée dans le plan de la création; il l'a mise en rapport avec les lois de l'univers; s'est imposé le de-

voir de la respecter dans ses conseils, et pour ne pas y porter atteinte, il a tout conduit dans une vue non de fatalité providentielle, mais de réparation, d'éducation et d'amélioration morales. Ce qui ne veut pas dire qu'il nous livre en plein abandon à nous-mêmes, à nos folies et à nos crimes, qu'il n'intervient pas pour réprimer notre activité, quand le désordre est trop grand; mais alors encore il nous traite comme des êtres intelligens et libres; il parle à notre raison, s'adresse à notre volonté, nous instruit et nous éprouve par une suite d'impressions et une série de situations qui avec le temps doivent nous éclairer, nous toucher et nous ramener au bien. Que ce soit dans cette vie, dans une vie ultérieure ou même dans la succession de plusieurs autres vies, peu importe; un purgatoire nous est ouvert, d'où nous devons enfin sortir meilleurs et plus heureux; c'est là la seule nécessité à laquelle Dieu dans son amour n'ait pas voulu nous soustraire. Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » (Saint Paul.)

Nous sommes donc libres, et quand nous le sommes avec la foi, et une adhésion vive aux desseins de la providence, avec une sorte d'assimilation de notre volonté à sa volonté, déjà forts par nous-mêmes de notre union à l'ordre, nous le sommes encore de la sympathie et du concours de nos semblables qui sont à nous, et nous secondent avec amour et dévouement dès qu'ils nous sentent animés de l'esprit de sagesse et de vérité. « Un homme qui a sa foi, a toujours une armée derrière lui. » — « Les Indiens croient qu'un pénitent peut s'élever jusqu'à être une des puissances créatrices et conservatrices, jusqu'à détrôner un dieu.

Une mysticité si audacieuse n'a pas pénétré chez nous, mais qui sait ce qu'eût été l'homme sans la déchéance? qui sait ce qu'il est appelé à devenir, puisque la réhabilitation doit le placer tôt ou tard dans l'état qui lui fut destiné? » — « Le philosophe qui demandait de la matière et du mouvement pour faire un monde, connaissait le pouvoir de l'intelligence. Mesurer la terre et la profondeur des eaux, parvenir à connaître quelques-unes des lois de l'univers, c'est une sorte d'association avec le Créateur lui-même ; cette divine ressemblance de l'homme, racontée par la Genèse, n'est donc pas une expression vaine et emphatique de l'Orient. »

Pour achever de comprendre la condition de l'homme, il faut aux considérations qui viennent d'être présentées ajouter la suivante : la société et la vie ne sont pas des fins, mais des moyens. Ainsi les années qui nous sont données du berceau à la tombe, ne nous sont pas données pour elles-mêmes et sans vue ultérieure : elles nous sont dispensées pour que nous les employions à nous préparer ici bas un avenir et une destinée qui nous attendent dans un autre monde. Nous ne vivons pas pour la terre seule, nous vivons pour revivre, et trouver dans un nouvel ordre de choses et de rapports une satisfaction à nos mérites, une expiation de nos péchés, et à la fin la sanctification et la béatitude de notre ame. Il en est de même de la société ; nous ne devons pas la prendre comme un but, mais comme un état préparatoire, institué par la providence en vue de notre éducation comme individus, de notre civilisation comme peuples, et dans tous les cas de notre perfectionnement et de notre bonheur ultérieurs. Non qu'il suive de là qu'il nous soit per-

nis de mépriser la vie et la société, de n'en pas remplir les devoirs, de n'en pas respecter les lois; ce ne ont sans doute que des moyens, mais ce sont des noyens sacrés, nécessaires et divins, dont nous avons 'obligation de nous servir avec soin, conscience et eligion.

Telle est l'humanité. Que doit-elle être en conséquence? que doit-elle devenir? quelle destinée lui est réservée? — Parlons d'abord de celle qu'elle aura un jour sur cette terre, après qu'elle aura fait tout ce qu'elle aura pu pour se réhabiliter et se purifier. A cet âge, qui sera vraiment son âge de gloire et de vertu, parce qu'elle sera sortie à son honneur des épreuves qu'elle aura subies, elle se sera faite toute chrétienne, elle n'aura plus dans son sein le patriciat et le plébéianisme, elle n'aura que le plébéianisme ou la communion de toutes les ames en une seule et même vérité, et alors les derniers restes de l'esclave et de la servitude se seront effacés; on ne *suppliera* plus par le sang; la guerre, la peine de mort ne seront plus les formes sévères de la justice et du bon droit; d'autres les auront remplacées qui conviendront mieux à la bonté, à la paix et à la douceur des mœurs. C'est ainsi que l'Évangile deviendra la loi du monde.

Quant à notre destinée dans une autre vie, plus d'une fois dans ce qui précède elle a déjà été indiquée; elle se conclut d'ailleurs aisément de l'esprit général du système qui vient d'être esquissé. « Il n'y aura pas un état définitif bon ou mauvais.—Il ne viendra pas un moment où il n'y aura plus lieu ni à mériter ni à démériter. Ce n'est point là le dogme si profondément chrétien du purgatoire; aussi est-on autorisé à penser que la substance intelligente finira par être bonne,

mais d'une bonté acquise par elle-même; car, le bonheur auquel elle est appelée, il faut qu'elle le mérite. — « D'autres épreuves leur seront accordées (aux êtres intelligens déchus) pour que tous parviennent à accomplir la loi définitive de leur être. » — « Il suffit d'admettre qu'en sortant de cette vie nous n'entrerons pas dans un état définitif. Toute créature doit parvenir à sa fin, et tant qu'une destinée humaine a quelque chose à accomplir, c'est à dire un progrès à faire, rien n'est fini pour elle. Or, pour elle, l'accomplissement c'est la perfection..... Seulement c'est à l'homme, en raison de sa liberté, à parvenir à la perfection..... Voilà ce qui rend impossible que tout finisse avec cette vie; voilà ce qui rend impossible aussi, que, sitôt après cette vie, il ne se trouve pas un autre état de liberté où l'homme puisse continuer à graviter vers sa perfection relative, jusqu'à ce qu'il y soit parvenu. »

Telle est sommairement exposée la doctrine de M. Ballanche. Elle est de l'*école théologique;* du premier coup d'œil on le reconnaît, mais on ne l'a pas long-temps suivie dans ses développemens et ses libertés; on ne l'a pas vue s'expliquant avec cette douce indépendance et cet esprit de charité, d'amour et de bon espoir dont elle empreint tous ses dogmes, qu'on sent que ce n'est plus là la fille sévère et sans pitié d'une théologie qui ne fléchit pas, mais bien plutôt l'enfant facile, traitable et bienveillante, qui, tout en respectant sa mère, s'efforce d'en interprêter et d'en tempérer les rigueurs. M. Ballanche, en effet, est de la même foi que M. de Maistre, mais avec de tout autres sentimens, avec plus de tendresse pour ses frères, de plus larges sympathies et de meilleures

romesses. S'il n'a pas le vol de l'aigle, il n'en a pas e regard dur, le cri impitoyable, la foudre fumante t prête à frapper. Dans une région moins haute, nais plus sereine et plus calme, il va comme la coombe semant partout sur son passage des paroles qui ne troublent pas et des mots qui consolent. A ses eux l'humanité n'a pas tellement failli, et n'est oint tellement condamnée, que son crime soit *inoui* et son expiation prodigieuse; elle n'est point tombée si bas, qu'elle ne puisse se relever, marcher et avancer, se dépouiller peu à peu de son vêtement souillé pour en prendre un plus pur, aller enfin sans les stigmates et la flétrissante impression de la main du bourreau; elle n'est pas destinée à n'être jamais bonne que par fraction, à avoir éternellement ses patriciens et ses plébéiens, ses forts et ses faibles, ses justes et ses méchans; de jour en jour elle gagnera des ames à la vertu, de jour en jour elle étendra le cercle de ses initiations et évangélisera la multude, et à la fin elle sera et sera tout entière bonne et bienheureuse en même temps. Or, ce n'est pas ainsi que l'entend le rigide auteur du *Pape*. Aussi M. Ballanche, lui dit-il, « vous êtes inexorable comme la destinée, et vous n'êtes pas miséricordieux comme la Providence. » — « Vous avez oublié le baptême substitué à la circoncision. » — « Vous êtes le juif de l'ancienne loi, et non le chrétien de la loi de grâce. » — « Vous êtes l'apôtre du passé, et non le prophète de l'avenir. »

Ces expressions suffisent pour distinguer entr'eux ces deux disciples de la même école. Il n'est pas besoin d'y rien ajouter.

Ecole éclectique. Parmi les philosophes assez di-

vers que j'ai placés dans cette école, je n'ai à revenir aujourd'hui que sur quelques-uns d'entre eux, parce que de ceux-là seulement il a paru quelque chose depuis 1828; ce sont MM. Massias (1), Ancillon, Maine de Biran, Cousin et Jouffroy.

M. Massias a publié, en 1830, un nouveau livre de philosophie qui a pour titre : *Traité de philosophie psycho-physiologique.* Comme penseur et comme écrivain, l'auteur s'y montre ce qu'il s'est montré dans toutes ses autres compositions; c'est à la fois même système et même mode d'exposition; c'est le même esprit, c'est le même homme; et, en général, il faut le dire, M. Massias mérite cet éloge, que, dévoué à la science avec un rare désintéressement, la servant de toutes ses forces, conséquent avec lui-même, et, sans dévier jamais, il poursuit avec une active et honorable persévérance l'accomplissement d'une tâche qui semble celle de toute sa vie. Dans sa nouvelle publication, il examine plusieurs questions; mais la principale, comme le titre l'annonce, est celle de l'âme, de la matière et du rapport qui les unit; les autres n'en sont que des conséquences que j'indiquerai, mais dont je ne m'occuperai pas. Je ne considérerai dans sa *psycho-physiologie* que ce qu'il y a de plus spécialement psycho-physiologique. Ainsi je noterai seulement les chapitres qui se rapportent à la sociabilité, à la moralité, au somnambu-

(1) Je n'omettrais pas M. de Gérando, si les écrits publiés par lui depuis cette époque, n'étaient pas plus philantropiques que philosophiques. — Je ne dois pas cependant oublier son livre sur l'*Éducation des sourds-muets*, dans une partie duquel se trouvent quelques idées sages sur ce langage.

sme, etc., et je ne m'arrêterai un peu que sur ceux
ui sont consacrés au sujet dont je viens de parler.

Ce n'est pas que sur ce sujet M. Massias ait pré-
nté une théorie, dont il n'y eut pas trace dans ses
utres ouvrages, elle s'y retrouve au contraire plus
'une fois et sous plus d'une face; mais c'est dans
elui-ci qu'il l'a le plus particulièrement proposée et
éveloppée.

Cette théorie résumée peut se réduire à ces idées.

Dans toute expérience qui nous montre l'ame en
apport avec le corps, il est aisé de reconnaître que
'ame agit sur le corps et que le corps agit sur l'ame.
Mais si dans cette espèce de commerce, l'ame qui est
lle-même force, agit par elle-même, le corps qui
n'est pas force n'agit pas par lui-même, et il y a hors
le lui, quelque chose, la nature, la providence, une
orce enfin et une ame, qui agit sur lui et le fait agir,
après lui avoir d'abord donné ses fonctions et ses lois.
Tout se passe donc d'ame à ame au moyen des or-
ganes qui servent de siéges et de moyens à la double
action qui va du dedans au dehors et du dehors au
dedans. Comment du reste les organes peuvent-ils
recevoir et transmettre dans un sens ou dans l'autre
l'action qui leur est communiquée? comment la ma-
tière et l'esprit ont-ils entre eux cette relation? c'est
là un fait primitif qu'il faut admettre et non expli-
quer, ou qu'on ne pourrait expliquer que par un
autre fait primitif qui lui-même serait inexplicable.

Mais si lui-même ne peut pas être expliqué, les
circonstances qui l'accompagnent peuvent être obser-
vées, et voici celles, ou du moins les principales de
celles qu'il est aisé d'observer; de la part du corps et
de la cause qui les met en action, il y a trois espèces

en intelligence, et que tantôt ce qui connaît, l'intelligence, est transformé en ce qui ne connaît pas, en matière brute. »

Je ne quitterai pas M. Massias, sans lui soumettre un doute sur une proposition qui me paraît contestable, ou qui demande au moins explication : « Ce n'est point la nature qui appartient à l'homme, mais l'homme qui appartient à la nature. » S'il eût simplement dit que l'homme appartient à la nature, comme la nature à l'homme, que leur action est mutuelle, qu'ils se modifient réciproquement ; ou s'il se fût borné à accorder la meilleure part de puissance à la nature, au monde physique, il se serait mieux renfermé dans les limites de la vérité. Mais dans sa pensée, telle qu'il l'a exprimée, il me semble y avoir exagération et appréciation peu exacte du rapport qui unit ces deux existences l'une à l'autre. Je dois au reste convenir, que cette exagération et cette inexactitude ne sont pas dans le système général de l'auteur, et qu'elles paraissent presque une inconséquence dans la proposition que j'ai citée. — En plus d'un endroit de mon *Cours de psychologie* et de *morale*, j'ai essayé de déterminer la part d'action qu'ont l'une sur l'autre l'humanité et la nature. J'y renvoie pour plus de développement de l'opinion, que je crois vraie, ceux de mes lecteurs qui pourront avoir le goût ou la patience de cette recherche.

Je dirai, en commençant, de M. Ancillon, ce que j'ai dit de M. Massias, ce que je suis, au reste, dans le cas de dire de tous les hommes, à peu près, dont j'ai à reparler ; c'est qu'il se retrouve tout entier dans le nouveau livre qu'il a publié. Ainsi, cet ouvrage

ui a pour titre : *Essai sur la science et sur la foi philosophique* (1) n'est dans plusieurs de ses chapitres, els que ceux de la *religion*, de la *liberté morale*, de *infini*, et du *désir* de *l'infini*, qu'une reproduction vec simple variation de formes et de langage de penées déjà contenues dans ses précédentes publications; t, les chapitres même où l'auteur traite le plus spéialement son sujet, comme ceux de la *science* et de a *foi*, n'ont rien au fond de bien neuf. Je serai donc ourt dans cet examen.

L'auteur s'attache d'abord à faire voir que la pluart des philosophes, et il passe en revue les plus éminens, n'ont abouti à des systèmes incomplets et défectueux que pour ne pas avoir admis de sentiment, et telles que chacun les trouve dans sa conscience, toutes les existences diverses qui se révèlent immédiatement à nous. Ils ont essayé de les prouver, tandis qu'il n'y avait qu'à les croire, et leurs preuves, quelles qu'elles soient, ont toutes eu ce vice commun d'être moins fortes que les convictions premières et naturelles, qui sont parce quelles sont, et n'ont pas leur raison. C'est ainsi, pour ne parler, que des philosophes modernes, que Descartes, après avoir reconnu le *moi*, comme il convient, c'est à dire, d'intuition, n'a plus procédé de la même façon à l'égard de l'être en général, et s'est efforcé de le démontrer quand il ne fallait que l'affirmer (2). Une telle démonstration est vaine et dangereuse ; faute de valoir ce qu'elle devrait, elle peut pousser les esprits au doute et à la négation, au moins en ce qui touche les

(1) Paris, 1830.

(2) Il est au moins fort douteux que Descartes ait fait la faute

réalités distinctes du moi. De même, si Spinosa n'eût pas négligé au début ces données de la conscience parmi lesquelles il eût trouvé aussi évidente que possible la personnalité humaine, il n'eût pas procédé, à l'aide de certaines définitions, à un système qui la nie, ou ne l'admet que par inconséquence. Kant, Fichte et Schelling, ont fait, chacun à leur manière une faute à peu près semblable; ils n'ont consulté qu'à demi, et recueilli qu'imparfaitement ces lumières de l'intuition qui leur auraient montré, dans leur réalité, toutes les existences diverses; et, une part au moins de ces existences est échappée à leur regard; l'un a tout vu ou aurait dû tout voir dans le *moi*, dans le *sujet;* l'autre a tout vu bien décidément dans le *moi*, dans le *sujet*, le troisième dans l'*absolu* ou quelque chose de supérieur au sujet et à l'objet.

Tel est le point de vue critique du livre de M. Ancillon, en voici le point de vue dogmatique.

Rentrons en nous-mêmes, et voyons ce que, la main sur la conscience, nous croyons réellement, ce que nous croyons sans raisonnement, d'instinct, par pure foi; ce que nous croyons non seulement comme objet de notre pensée, mais comme chose en soi, comme réalité. C'est d'abord nous, cela va sans dire, c'est notre existence propre et individuelle, plus sa moralité, et son immortalité; c'est le monde extérieur, y compris nos semblables, c'est enfin Dieu avec ses attributs et particulièrement ceux de ses at-

qu'on lui reproche ici; il n'a pas séparé dans sa pensée le moi de l'existence; mais il a soutenu que l'existence ne se conçoit que dans le sentiment du moi. C'est ainsi qu'il s'en explique à plusieurs reprises dans ses lettres. —Voir les *Fragmens philosophiques* de M. Cousin.

tributs qui en font un Dieu personne. S'il en est ainsi, la science n'a que faire dans le motif qui nous porte à reconnaître la vérité de tous ces êtres; il n'est pas de son domaine, mais de celui du sentiment. La question des êtres ne la regarde pas, il ne faut pas qu'elle y touche, elle ne la résoudrait pas ou la résoudrait mal; qu'elle la laisse à la foi, à la *foi philosophique*, qui comme la *foi théologique*, porte aussi sur des mystères, mais sur des mystères dont la révélation est intime et immédiate au lieu d'être, comme l'autre, extérieure et traditionnelle.

La foi donne les êtres, elle les donne obscurément, vaguement et sans démonstration ; mais elle les donne certainement, elle les donne objectivement; à elle seule appartient de fonder quelque chose.

La science n'en est pas pour cela inutile et sans emploi ; mais, elle n'a d'emploi et d'utilité qu'à la condition et sous l'autorité de la raison ou de la foi, qui, comme le dit M. Ancillon, n'est que la raison considérée dans son principe et dans sa source.

Le propre de la science est de prendre les solutions que lui livre la foi, de les éclairer et de les expliquer, mais toujours dans le sens et sous l'inspiration de la foi : qu'elle constate donc et qu'elle recueille avec soin et scrupule tous ces dogmes que porte en elle et que produit la conscience, qu'elle les accepte dans leur pureté, qu'elle soit sûre de les tous avoir entiers et pleins de vérité, et qu'alors elle se mette à l'œuvre, qu'elle analyse, abstraie, généralise, et raisonne; qu'elle déploie tout son art, elle en vaudra d'autant plus, et, la logique lui sera un admirable instrument de lumière et d'exposition. Mais qu'elle prenne bien garde à son point de départ;

elle n'a pas à le fixer, mais à le trouver tout fixé.

La science n'est que la foi développée par la réflexion.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de reprendre, pour les discuter, les principaux points de cette doctrine. — Je puis, sans inconvénient, les abandonner à la sagacité et au jugement du lecteur. Il est toutefois une remarque qu'il me semble utile de présenter ; elle est relative à des vérités, qui, aux yeux de M. Ancillon, sont objets d'une croyance directe et immédiate, et auxquelles, cependant, il y aurait quelques raisons de contester ce caractère. Ainsi, par exemple, s'il est vrai que nous croyons d'intuition au moi et à la liberté, en est-il tout à fait de même, d'abord du monde extérieur, mais surtout de la divinité et de l'immortalité de l'ame ? Ne faut-il pas que la raison ait déjà quelque exercice, possède certaines notions, soit pourvue de certains principes, pour qu'elle conçoive l'extériorité, mais principalement, pour qu'elle s'élève à la cause des causes, et qu'elle prévoie avec espoir une vie au delà de cette vie ? Sentons-nous Dieu, comme nous nous sentons ? le sentons-nous aussi vite, aussi intuitivement ? est-il aussi intime à notre conscience que notre propre personnalité ? et voyons-nous notre immortalité, comme nous voyons notre vie présente ? l'apercevons-nous de la même façon? y assistons-nous de la pensée comme nous assistons à celle-ci ? est-ce pour nous une vérité d'une aussi prochaine manifestation ? N'avons-nous pas quelque chemin à faire pour aller de nous à Dieu, de ce monde à un autre monde ? n'est-ce même pas parce que nous avons ce chemin, que plusieurs s'égarent dans le voyage, arrivent sinon à la négation,

du moins à une fausse conception de Dieu et de l'autre vie ? Et alors, y a-t-il lieu de reprocher aux philosophes qui ont pensé que toutes ces réalités ne nous sont pas données immédiatement, de les chercher les unes au delà des autres, et les unes par les les autres, d'avoir commencé par l'une d'entre elles, de l'avoir prise comme principe, d'en avoir fait leur point de départ ? Qu'ils se soient trompés dans leurs choix, c'est ce que témoignent trop, par malheur, la diversité et souvent l'opposition de ces choix ; sur ce point, l'objection porte, mais elle me semble mal fondée, quand elle prétend que tout le mal est venu de ce que ces philosophes n'ont pas regardé toutes ces vérités comme des vérités également intuitives, de ce qu'ils leur ont assigné des rangs, et essayé de les démontrer, les plus éloignées par les plus prochaines, les moins évidentes par les plus évidentes. S'il semble au vulgaire qu'il croit tout à la fois, parce qu'il croit aussi bien son moi, Dieu, l'homme, la nature et l'immortalité ; il n'en est pas de même pour le penseur aux yeux duquel, par la réflexion, cette simultanéité apparente n'est qu'une véritable succession.

Du reste, ce qui ressort de bon du livre de l'auteur, c'est que le fonds de toute philosophie est la conscience ou le sens intime, qu'il appelle je ne sais trop pourquoi la *foi philosophique*.

Je ne croyais pas avoir à revenir sur les travaux de M. Maine de Biran ; car il n'y avait guère à espérer que rien de lui fût publié. M. Cousin cependant a été assez heureux pour pouvoir disposer d'un de ses plus importans manuscrits, et faire imprimer dernièrement (1) les *nouvelles considérations sur les rapports*

(1) Mars, 1834.

du physique et du moral de l'homme. Comme l'éditeur a mis en tête une préface dans laquelle il analyse et apprécie avec une rare netteté de vue la doctrine de l'auteur, il me permettra de profiter de son excellent travail, et de substituer presque constamment ses paroles aux miennes.

Après avoir rappelé comment M. Maine de Biran, engagé dès son début dans le système de la sensation, prit bientôt une direction nouvelle, et arriva pas à pas à la doctrine, qui fut ensuite la pensée de toute sa vie, résume ainsi cette doctrine :

1° La vraie activité est dans la volonté ;

2° La volonté c'est la personnalité, le moi lui-même ;

3° Vouloir c'est causer, et le moi est la première cause qui nous est donnée.

« Ces trois points sont contenus dans un seul et même fait, que chacun de nous peut répéter à tous les instans, l'effort musculaire.

Dans tout effort musculaire il y a : 1° une sensation musculaire plus ou moins vive, agréable ou pénible ; 2° l'effort qui la produit ; la sensation musculaire ne vient pas seulement à la suite de l'effort ; la conscience atteste qu'elle est produite par l'effort, et que le rapport qui les lie n'est pas un simple rapport de succession, mais un rapport de cause à effet, et il n'y a besoin ni du raisonnement, ni même du langage pour percevoir l'effort musculaire, il suffit de le produire. Nous pouvons ignorer comment l'effort produit la sensation, mais nous ne pouvons pas douter qu'il la produise ; et quand même nous saurions comment il la produit, nous ne saurions pas avec plus de certitude qu'il la produit : notre conviction n'en serait

as augmentée; mais nul ne fait effort qui ne veut le faire, et il n'y a pas d'effort involontaire. La volonté est donc le fond de l'effort, et la cause est ici une cause volontaire. D'autre part, c'est nous qui faisons l'effort; nous nous l'imputons certainement à nous mêmes, et la volonté qui en est la cause est notre propre volonté; la personne, la volonté, la cause sont donc identiques entre elles. Le moi nous est donné dans la cause et la cause dans le vouloir. Otez le vouloir, c'est à dire l'effort, il n'y a plus rien et le fait entier disparaît.

Ce fait, profondément étudié et amené à une évidence irrésistible, est le principe de la théorie de M. Maine de Biran. Cette théorie éclaire de toutes parts la philosophie et l'histoire de la philosophie. »

Ici M. Cousin montre très bien comment en philosophie elle explique et met hors de doute la spiritualité, la liberté et la personnalité de l'ame humaine; comment elle porte la lumière sur une foule de questions curieuses et obscures, dont on dispute depuis longtemps, sans pour cela mieux les entendre.

« On cherche encore l'explication du sommeil et de la veille, qui souvent se ressemblent si fort. Le somnambulisme est devenu un des problèmes de notre époque. La controverse dure encore sur la nature des animaux, et plusieurs écrits célèbres (1) sont loin d'avoir terminé le débat du vrai caractère de la folie. Toutes ces questions se résolvent d'elles-mêmes dans la théorie de M. de Biran. La veille, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté; le sommeil, dans ses degrés divers, est l'affaiblisse-

(1) Voyez les Traités de Pinel et de M. Broussais.

ment de l'état volontaire, le sommeil absolu en serait l'abolition complète. Le somnambulisme est un état où la volonté ne tient plus les rênes, et où toutes nos facultés et surtout les sens et l'imagination ont encore leur exercice, mais leur exercice déréglé sans liberté, sans conscience, et par conséquent sans mémoire. Pour concevoir l'animal, il suffit à l'homme de faire abstraction de sa volonté et de se réduire à l'imagination et à la sensibilité. Tout ce qui n'est pas volontaire en nous est animal, et l'homme retombe à l'état d'animalité toutes les fois qu'il abdique l'empire de lui-même. Comme beaucoup d'hommes sommeillent pendant la veille ordinaire, ainsi nous sommes des animaux pendant une grande partie de notre vie. Enfin qu'une cause quelconque, morale ou physique, détruise notre liberté, cette liberté étant précisément notre vraie personnalité, le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme et ne laisse qu'un automate, où s'exécutent encore les fonctions organiques et même intellectuelles; mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience ni la responsabilité. Nous devenons comme étrangers à nous-mêmes, nous sommes hors de nous; c'est l'aliénation *(alienus a se)*, la démence *(amens, à mente)*, la folie dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté. »

M. Cousin indique ensuite les applications que fit M. Maine de Biran de cette même théorie à l'histoire de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne. Il le suit étudiant et jugeant d'après ses principes, Descartes, Leibnitz et Hume, plein de sympathie pour les deux premiers, adversaire redoutable du troisième, dont il ruine le scepticisme.

Après avoir fait valoir par une exposition aussi dèle que précise la doctrine de M. de Biran, l'éditeur, ui cependant n'en veut pas cacher le côté faible, xprime en ces termes sa critique :

« M. Maine de Biran a cru pouvoir tirer toute la hilosophie de la doctrine que nous venons d'exposer. Mais cette doctrine est purement psychologique ; or our réussir à tirer toute la philosophie de la psychoogie, la première condition est que la psychologie lle-même soit complète et reproduise tous les faits de conscience; sans quoi les lacunes psychologiques se retrouveront nécessairement dans les conclusions ontologiques et plus tard dans les vues historiques. »

Or, si M. de Biran a si bien reconnu la volonté, il n'en est pas de même de l'entendement, qu'il a complétement négligé. « Ainsi ce profond observateur de la conscience n'y a pas vu ce sans quoi il serait impossible d'y rien voir; lui qui reproche sans cesse à la philosophie de la sensation de mutiler l'esprit humain pour l'expliquer par la seule sensation, ne s'aperçoit pas qu'il le dépouille lui-même de sa plus haute faculté, pour l'expliquer par la volonté seule et que par là il tarit à leur source les idées les plus sublimes que la volonté n'explique pas plus que la sensation. »

D'où la difficulté pour lui d'expliquer, par exemple, l'idée de substance ; mais surtout celle de l'infini. « Le *moi*, en effet, substance ou cause, est fini et borné, comme l'activité volontaire qui en est le signe. Pressez, tourmentez tant qu'il vous plaira le *moi*, la volonté et la sensation isolées ou combinées, vous n'en tirerez jamais l'idée de l'infini; il faut la demander à la raison qui, pourvue d'une puissance qui lui est

propre, en présence du fini seul, conçoit et révèle l'infini, l'infini du temps et l'infini de l'espace, tandis que les sens ne peuvent jamais donner que les corps et non l'espace qui les contient, comme l'effort, la continuité du vouloir, ne peut donner que la durée du moi, le temps relatif, et non pas le temps absolu, la durée infinie. »

« Que sera-ce donc quand il s'agira d'expliquer par la volonté, des principes marqués du caractère d'universalité et de nécessité, et entre autres celui de causalité? Le principe de causalité est incontestablement nécessaire et universel; or, il répugne que l'aperception d'une cause tout individuelle et contingente puisse porter jusque là. Cependant c'est le principe seul de causalité, et non pas la simple notion de notre cause, qui nous fait sortir de nous même, qui nous fait concevoir des causes extérieures, et de ces causes limitées et finies nous élève à la cause infinie. Supposons que nous ayons conscience de notre force causatrice; mais que nous puissions éprouver et apercevoir une sensation sans la rapporter à une cause, le monde extérieur ne serait jamais pour nous. Sans doute le principe de causalité ne se développerait point, si préalablement une notion positive de cause individuelle ne nous était donnée dans la volonté; mais une notion individuelle et contingente qui précède un principe nécessaire, ne l'explique pas et n'en peut pas tenir lieu. Que fait donc M. Maine de Biran? Au dessus ou à côté de la simple idée de cause volontaire et personnelle qui ne lui suffit pas, et à la place du principe de causalité dont il ne peut pas se passer, il imagine un procédé, dont nul philosophe ne s'était encore avisé, qui n'est

pas le principe de causalité, mais qui en a toute la vertu, procédé magique que son ingénieux auteur décrit à peine, et auquel il attribue sans discussion la propriété merveilleuse de transporter et de répandre en quelque sorte la force du moi hors de lui-même : ce procédé il l'appelle induction. »

Ici M. Cousin rappelle la discussion à laquelle il soumit cette théorie de l'induction dans son cours de 1829 (dix-neuvième leçon), et en reproduit les principales conclusions, conclusions desquelles il résulte que la nature et Dieu, que tout ce qui est extérieur au moi, si toutefois rien lui est extérieur, ne sont qu'un reflet du moi lui-même. De là à Fichte il n'y a qu'un pas, et M. Maine de Biran l'eût franchi. « Je l'ai assez connu, dit M. Cousin, et s'il m'est permis de le dire, je connais assez l'histoire de la philosophie et les pentes cachées, mais irrésistibles de tous les principes, pour oser affirmer qu'il aurait fini comme Fichte a fini lui-même.

« ..... Tel est le jugement que je crois pouvoir porter sur les travaux de M. Maine de Biran. Avec leurs défauts et leurs mérites, ils ont servi la science; ils ne doivent point périr. « Je l'ai dit, je le répète avec une entière conviction, M. de Biran est le premier métaphysicien français de mon temps. »

Ainsi se termine cette préface dont je me félicite d'avoir offert l'analyse, le plus souvent par citations, d'autant que j'y ai trouvé le double avantage de faire connaître, sur un des points les plus importans de la science, l'opinion tout à la fois de l'auteur et du critique.

Mais je n'ai point à parler de M. Cousin seulement comme critique; il a publié, depuis 1828, deux

volumes de leçons sur l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle, et une préface pour la deuxième édition de ses *Fragmens philosophiques*. Je ne puis passer sous silence ni l'une ni l'autre de ces productions.

Rien n'est plus connu, plus répandu, je dirais même plus vulgarisé, que les idées générales développées dans le cours que je viens de citer. Je n'ai donc pas besoin de les exposer, il me suffira de les nommer; tout le monde les reconnaîtra et les saisira sous les formules qui les expriment.

Avant d'aborder en elle-même la philosophie du dix-huitième siècle, M. Cousin, dans une revue complète, quoique rapide, des différens âges de la philosophie, a cherché à déterminer quels en avaient été à ces différentes époques les élémens et la loi, bien sûr que le dix-huitième siècle ne ferait point exception, et qu'il y retrouverait ce qu'il aurait trouvé dans chacune des autres époques. Remontant en conséquence jusqu'à l'orient, et s'attachant à l'Inde en particulier, il a montré que toute la philosophie (1) s'y divisait en *sensualisme*, *idéalisme*, *scepticisme* et *mysticisme*, et qu'elle procédait, non pas arbitrairement, mais logiquement du premier de ces systèmes au second, du second au troisième, et du troisième au quatrième; puis passant à la

(1) Dans son cours de 1828, M. Cousin, moins familier avec les travaux sur l'orient, et se conformant d'ailleurs à l'opinion professée par la plupart des historiens de la philosophie, de Tennemann en particulier, pensait que l'orient n'avait pas eu ses systèmes. De nouvelles études, et particulièrement la connaissance des mémoires de Colebrooke, sur la philosophie indienne, ont modifié ses idées sur ce point de l'histoire de la philosophie.

·èce, il a fait voir que c'étaient toujours mêmes oupes de doctrines et même rapport entre ces oupes; et dans le moyen âge, à la renaissance, et ıfin dans les temps modernes, il n'a pas eu à signar d'autres faits généraux et un autre ordre entre :s faits; il a donc conclu avec raison que c'étaient les faits et l'ordre de toute espèce de philosophie, e celle du dix-huitième siècle comme de toute époque ıtérieure.

Cette vue de l'histoire de la philosophie, que j'appellerais, si je ne craignais de paraître jouer sur les ıots, une philosophie de cette histoire, em-rasse et résume à la fois avec tant de largeur et de récision toutes données historiques, qu'elle est et estera une des meilleures généralisations que comporte la matière. Elle a l'incontestable avantage de se rapporter à ce qu'il y a de plus essentiel, de plus vital dans les systèmes, je veux dire la méthode. D'autres regardent dans ces systèmes surtout au genre des questions et au sens des solutions; c'est déjà les considérer moins au fond qu'à la surface, et dans leur appareil extérieur que dans leur intime organisation; mais d'autres les envisagent particulièrement dans leurs points de vues chronologiques, topographiques et ethnographiques. L'observation dans ce cas est encore moins profonde, et s'attache à des circonstances moins caractéristiques et moins constitutives. M. Cousin, tout en ne négligeant aucune de ces raisons accessoires, tout en leur faisant leur juste part dans son idée générale, a cependant insisté avec une intention bien arrêtée sur la méthode ou l'esprit des diverses philosophies; il a senti et fait sentir que c'était là le capital. De là, comme

je l'ai dit plus haut, tous les systèmes, ramenés au sensualisme, à l'idéalisme, au scepticisme et au mysticisme, par conséquent distingués, classés et expliqués d'après leurs procédés respectifs.

M. Cousin me semble donc avoir posé dans son esquisse les vrais principes de l'histoire de la philosophie. Il n'y aurait tout au plus à lui demander que quelques explications partielles, qui achèveraient de déterminer et de justifier sa pensée. Je lui soumettrai à ce sujet quelques remarques peu importantes.

Que veulent dire les mots idéalisme et sensualisme? — Un premier système auquel on arrive quand on procède *à priori*, quand, au lieu de rechercher ce qu'il y a de général dans les êtres, l'objet réel de la science, par voie de généralisation expérimentale et comparative, on le recherche par voie de généralisation spéculative; un second système auquel on est conduit quand on suit le chemin contraire et qu'on généralise *à posteriori*, et en partant de l'expérience. Or ne se peut-il pas qu'un système conçu d'après l'un ou l'autre de ces procédés, résolve les questions qu'il se propose soit dans le sens du matérialisme, soit dans le sens du spiritualisme; qu'il y ait par conséquent un matérialisme empirique et un matérialisme non empirique, un spiritualisme du premier caractère et un spiritualisme du second (les exemples, je crois, ne manqueraient pour le prouver); et alors ne ferait-on pas erreur si par hasard on entendait par idéalisme spiritualisme et par sensualisme matérialisme? Car, d'après ce que je viens de dire, et en modifiant en conséquence l'acception de ces deux termes, on pourrait qualifier d'idéalistes certains matérialistes, et de sensualistes ou d'empi-

istes certains spiritualistes. C'est pourquoi je vourais que, pour éviter toute méprise, aux mots sensualisme et idéalisme on substituât ceux d'empirisme t de rationalisme, de doctrines *à posteriori* et *à priori*, ou tels autres plus convenables.

J'y joindrais cette réflexion, nécessaire pour bien aire comprendre tout le jeu de l'intelligence dans es diverses productions, que jamais un système n'est exclusivement empirique ou exclusivement non empirique; mais que bon gré mal gré, et par la force des choses, il y a toujours plus ou moins d'expérience dans la spéculation et de spéculation dans l'expérience; que le plus intrépide idéaliste emprunte nécessairement quelques données à l'observation elle-même, et le plus strict observateur quelques principes à la pure raison. En sorte que finalement toute philosophie n'est jamais qu'un mélange à proportions variables des deux élémens essentiels de la conception philosophique.

J'y ajouterais encore une remarque, c'est que idéalisme, ou sensualisme, rationalisme ou empirisme, systèmes *à priori* ou systèmes à *posteriori*, tous, quoique avec des chances diverses, peuvent être vrais, peuvent être faux, être des théories ou des hypothèses, être ou n'être pas de la science. Cela dépend de part et d'autre, de l'usage que l'on fait de la méthode que l'on emploie; et, quoique sans doute il soit plus sûr de philosopher par l'expérience que de spéculer *à priori*, cependant il n'est pas à dire que la spéculation, si elle est discrète, sévère et contenue, si surtout elle est heureuse, si elle est l'inspiration du génie, ne puisse atteindre la vérité. L'expérience, au contraire, petite, étroite et incomplète,

tème ou d'ensemble de dogmes et de solutions, il suffit qu'il suive et embrasse dans leurs rapports un certain nombre de problèmes relatifs à Dieu, à l'homme et à la nature. Aussi voit-on qu'à l'origine de toute philosophie vraiment première, je veux dire de toute philosophie qui n'a point avant elle une philosophie déjà formée, ce sont les religions, les inspirations du sentiment, les conceptions de la poésie, le mysticisme, en un mot, et le mysticisme le plus naturel, le plus pur et le plus vrai, qui sert d'instituteur et de guide aux intelligences. Partout les mystères, les mythologies et les symboles, les idées sous figures ont précédé les explications et les hypothèses abstraites; partout le génie inspiré, ou naïvement inventif des ames vierges de réflexion, a été le précurseur du génie plus sérieux des ames devenues capables des travaux de la raison. Quand la grande école mystique, l'école alexandrine, cessant de chercher la vérité dans des voies où le scepticisme avait signalé ou supposé tant d'erreurs et d'illusions, se précipita dans d'autres voies, avec l'extase pour seule lumière, elle prétendit bien moins innover que rénover, et découvrir que retrouver la science et la foi. Elle crut aux sources antiques de la sagesse primitive; elle voulut s'y retremper, y reprendre une jeunesse et une innocence de pensée qui, il est vrai, n'étaient plus de son âge; elle se trompa dans cette espérance, elle ne put pas dépouiller sa vieillesse caduque, refaire son esprit, quitter ses habitudes d'analyse et de critique, et se remettre en cet état de nudité virginale, si l'on peut ainsi parler, où les ames doivent se trouver pour bien sentir le souffle de Dieu; elle se fit un faux mysticisme, mais elle se le fit à l'imitation de ce mysticisme des anciens jours,

qui fut la première manifestation de la pensée de l'humanité. Il me paraît donc que, dans l'ordre des phénomènes généraux que développe cette pensée, le mysticisme, qui vient à la suite, se place aussi à la tête des différens autres systèmes, et qu'il est à la fois l'expression des consciences qui commencent à croire, et des consciences qui ne croient plus, mais éprouvent en elles-mêmes un immense besoin de croire.

Ceci, du reste, ne contredit pas, mais explique plutôt l'opinion de M. Cousin. Ce n'est même au fond que son opinion, telle qu'elle se trouverait exprimée en plus d'un endroit de ses leçons.

Je finirai en empruntant à la seconde préface de ses *Fragmens* quelques détails sur la direction de ses études, et la défense de l'éclectisme :

« Il est resté et restera toujours dans ma mémoire, avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois, en 1811, élève de l'école normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. La Romiguière. Ce jour décida de toute ma vie : il m'enleva à mes premières études qui me promettaient des succès paisibles, pour me jeter dans une carrière où les contrariétés et les orages ne m'ont pas manqué. Je ne suis pas Mallebranche ; mais j'éprouvai en entendant M. La Romiguière ce qu'on dit que Mallebranche éprouva en ouvrant par hasard un traité de Descartes. M. La Romiguière enseignait la philosophie de Locke et de Condillac, heureusement modifiée sur quelques points, avec une clarté, une grâce qui ôtaient jusqu'à l'apparence des difficultés, et avec un charme de bonhomie spirituelle qui pénétrait et subjuguait. L'école normale lui appartenait tout entière. L'année

suivante, un enseignement nouveau vint nous disputer au premier : et M. Royer-Collard, par la sévérité de sa logique, par la gravité et le poids de sa parole, nous détourna peu à peu, et non pas sans résistance, du chemin battu de Condillac, dans le sentier devenu depuis si facile, mais alors pénible et infréquenté, de la philosophie écossaise. A côté de ces deux éminens professeurs, j'eus l'avantage de trouver encore un homme sans égal en France pour le talent de l'observation intérieure, la finesse et la profondeur du sens psychologique, je veux parler de M. de Biran. Me voilà déjà de compte fait trois maîtres en France; je ne dirai jamais tout ce que je leur dois. M. La Romiguière m'initia à l'art de décomposer la pensée; il m'exerça à descendre des idées les plus abstraites et les plus générales que nous possédons aujourd'hui jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine, et à me rendre compte du jeu des facultés élémentaires ou composées qui interviennent successivement dans la formation de ces idées. M. Royer-Collard m'apprit que, si ces facultés ont en effet besoin d'être sollicitées par la sensation pour se développer et porter la moindre idée, elles sont soumises dans leur action à certaines conditions intérieures, à certaines lois, à certains principes, que la sensation n'explique pas, qui résistent à toute analyse, et qui sont comme le patrimoine naturel de l'esprit humain. Avec M. de Biran, j'étudiai surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigna à démêler dans toutes mes connaissances, et même dans les faits les plus simples de conscience, la part de l'activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité.

C'est sous cette triple discipline que je me suis formé ; c'est ainsi que je suis entré en 1815 dans l'enseignement public de la philosophie, à l'école normale et à la faculté des lettres.

J'eus bientôt ou je crus avoir épuisé l'enseignement de mes premiers maîtres, et je cherchai des maîtres nouveaux : après la France et l'Ecosse, mes yeux se portèrent naturellement vers l'Allemagne. J'appris donc l'allemand, et me mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monumens de la philosophie de Kant, sans autre secours que la barbare traduction latine de Born. Je vécus ainsi deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie à l'ontologie. J'ai déjà dit comment la psychologie elle-même me l'enseigna, et comment je traversai la philosophie de Kant. Celle de Fichte ne pouvait m'arrêter long-temps, et à la fin de l'année 1817 j'avais laissé derrière moi la première école allemande. C'est alors que je fis une course en Allemagne. Je puis dire qu'à cette époque de ma vie, j'étais précisément dans l'état où s'était trouvée l'Allemagne elle-même au commencement du dix-neuvième siècle, après Kant et Fichte, et à l'apparition de *la philosophie de la nature*. Ma méthode, ma direction, ma psychologie, mes vues générales étaient arrêtées, et elles me conduisaient à *la philosophie de la nature*. Je ne vis qu'elle en Allemagne. Sans doute j'y rencontrai des hommes d'un mérite incontestable, en possession d'une juste renommée, utilement appliqués à combler les lacunes de la philosophie de Kant, à réparer ses imperfections, et à la mettre en état de résister à la nouvelle philosophie. Je rendis justice à leurs talens, mais sans épouser leur cause. Je rencontrai aussi l'é-

cole de Jacobi, à peu près réunie à celle de Kant contre l'ennemi commun, travaillant de concert à élever la foi au dessus de la raison, et plaçant la foi dans l'enthousiasme. Et l'enthousiasme en effet est une des sources les plus légitimes de la foi; car l'enthousiasme n'est pas autre chose que l'intuition spontanée plus naturelle, plus générale et plus sûre que la réflexion, et qui n'est pas moins réelle et ne tombe pas moins sous l'œil de la conscience. Mais l'erreur de l'école de Jacobi est de ne pas voir que cet enthousiasme véridique, cette illumination qui ressemble à une prophétie, appartient à la raison elle-même, et n'en est qu'une application plus pure et plus haute, de telle sorte que la foi a sa racine encore dans la raison. Jacobi, au contraire, sépare la raison et la foi, et par là, ôtant à la foi sa base et sa règle, il l'abandonne à tous les écarts du cœur et de l'imagination, et ne laisse à la philosophie d'autre asile qu'un mysticisme inquiet et brillant, sans vraie lumière et sans vrai repos. Une philosophie qui part précisément du divorce de la foi et de la raison était trop opposée aux résultats auxquels j'étais parvenu pour m'arrêter, m'intéresser même, et je ne fus vivement frappé que de la nouvelle philosophie. Elle agitait encore et partageait l'Allemagne comme aux jours de sa nouveauté. Le grand nom de Schelling retentissait dans toutes les écoles; ici célébré, là presque maudit, partout excitant cet intérêt passionné, ce concert d'ardens éloges et d'attaques violentes que nous appelons la gloire. Je ne vis pas Schelling cette fois; mais à sa place je rencontrai, sans le chercher et comme par hasard, Hegel à Heidelberg. Je commençai par lui, et c'est par lui aussi que j'ai fini en Allemagne.

Il s'en faut bien que Hegel fût alors l'homme cé-
èbre que j'ai depuis retrouvé à Berlin, fixant sur lui ous les regards, et à la tête d'une école nombreuse t ardente. Hegel n'avait encore d'autre réputation que celle d'un disciple distingué de Schelling. Il avait publié des livres qu'on avait peu lus; son enseignement commençait à peine à le faire connaître lavantage. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* paraissait en ce moment, et j'en eus un des premiers exemplaires. C'est un livre tout hérissé de formules, d'une apparence assez scholastique et écrit dans une langue très peu lucide, surtout pour moi. Hegel ne savait pas beaucoup plus le français que je ne savais l'allemand, et, enfoncé dans ses études, mal sûr encore de lui-même et de sa renommée, il ne voyait presque personne, et, pour tout dire, il n'était pas d'une amabilité extrême. Je ne puis comprendre comment un jeune homme obscur parvint à l'intéresser, mais au bout d'une heure il fut à moi comme je fus à lui, et jusqu'au dernier moment notre amitié, plus d'une fois éprouvée, ne s'est pas démentie. Dès la première conversation, je le devinai, je compris toute sa portée, je me sentis en présence d'un homme supérieur; et quand d'Heidelberg, je continuai ma course en Allemagne, je l'annonçai partout, je le prophétisai en quelque sorte; et à mon retour en France, je dis à mes amis : Messieurs, j'ai vu un homme de génie. L'impression que m'avait laissée Hegel était profonde, mais confuse. L'année suivante j'allai chercher à Munich l'auteur même du système. On ne peut pas se moins ressembler que le disciple et le maître. Hegel laisse à peine tomber de rares et profondes paroles, quelque peu énigmatiques; sa diction

forte, mais embarrassée, son visage immobile, son front couvert de nuages, semblent l'image de la pensée qui se replie sur elle-même. Schelling est la pensée qui se développe; son langage est, comme son regard, plein d'éclat et de vie. Il est naturellement éloquent; j'ai passé un mois entier avec lui et Jacobi à Munich, en 1818, et c'est là que j'ai commencé à voir un peu plus clair dans *la philosophie de la nature*...... »

— *Première objection.* — L'éclectisme est un syncrétisme qui mêle ensemble tous les systèmes.

Réponse. — L'éclectisme ne mêle pas ensemble tous les systèmes; car il ne laisse intact aucun système : il décompose chacun d'eux en deux parties; l'une fausse, l'autre vraie : il détruit la première, et n'admet que la seconde dans le travail de la recomposition. C'est la partie vraie de chaque système qu'il ajoute à la partie vraie d'un autre système, c'est à dire la vérité à la vérité pour en former un ensemble vrai. Il ne mêle jamais un système entier à un autre système entier; il ne mêle donc pas tous les systèmes. L'éclectisme n'est donc pas le syncrétisme; l'un est même l'opposé de l'autre : ils se ressemblent philosophiquement et grammaticalement comme choix et mélange, discernement et confusion.

Seconde objection. — L'éclectisme approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal.

Réponse. — L'éclectisme n'approuve pas tout, car il professe que dans tout système il y a une part considérable d'erreur. Il ne confond pas le vrai et le faux; il les distingue au contraire; il sépare l'un d'avec l'autre, néglige le faux et n'emploie que le vrai.

Troisième objection. — L'éclectisme est le fatalisme.

Réponse. — Il n'y a point de fatalisme à dire que

l'homme est ainsi fait, qu'avec son admirable intelligence il saisit toujours quelque chose de la vérité, et qu'avec les bornes de son intelligence, surtout avec sa paresse, sa légèreté, sa présomption, il croit avoir atteint la vérité tout entière quand il n'en possède qu'une partie; d'où il résulte qu'il y a toujours du vrai et du faux, du bien et du mal dans les œuvres de l'homme, et particulièrement dans les systèmes philosophiques. Il y a d'autant moins de fatalisme à cela, que l'éclectisme soutient qu'avec de grands efforts sur soi-même, en redoublant de vigilance, d'attention, de circonspection, on peut arriver à diminuer les chances d'erreur, et que lui-même aspire à ce résultat.

Quatrième objection. — L'éclectisme est l'absence de tout système.

Réponse. — L'éclectisme n'est point l'absence de tout système; car c'est l'application d'un système. En effet, pour recueillir et réunir les vérités éparses dans les différens systèmes, il faut d'abord les séparer des erreurs auxquelles elles sont mêlées; or, pour cela, il faut savoir les discerner et les reconnaître : mais pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité; il faut donc être ou se croire déjà en possession de la vérité, il faut avoir un système pour juger tous les systèmes. L'éclectisme suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore; ce n'est donc point l'absence de tout système. Maintenant l'éclectisme est-il une conception qui m'appartienne exclusivement? Non sans doute; et je me méfierais fort d'une idée qui serait entièrement nouvelle dans le monde, et à laquelle personne n'aurait songé. Non,

grâce à Dieu, l'éclectisme n'est pas d'hier; il est né le jour où un esprit bien fait dans une ame bienveillante s'est avisé de mettre d'accord deux adversaires passionnés, en leur montrant que les opinions pour lesquelles ils se combattent ne sont pas en elles-mêmes inconciliables, et qu'avec quelques sacrifices réciproques, il est possible de les faire aller ensemble. L'éclectisme était déjà dans la pensée de Platon; il était la prétention déclarée, légitime ou non, de l'école d'Alexandrie. Chez les modernes, il n'est pas seulement la prétention, il est la pratique constante de Leibnitz, et il jaillit de toutes parts des riches points de vue historiques de la nouvelle philosophie allemande. Le temps est venu de l'élever enfin à la rigueur et à la dignité d'un principe; c'est ce que j'ai essayé de faire. Ce nom, depuis long-temps tombé dans un profond oubli, à peine prononcé par une faible voix, a retenti d'un bout de l'Europe à l'autre, et l'esprit du dix-neuvième siècle s'est reconnu dans l'éclectisme : ils sauront bien faire leur route ensemble à travers tous les obstacles. »

Après le maître, le disciple; je veux parler de M. Th. Jouffroy, qui a publié ses *Mélanges* en 1833. Tous les lecteurs un peu curieux des matières philosophiques connaissent déjà ces morceaux, dont la plupart composés pour un journal, l'ancien *Globe*, qu'on n'a sans doute pas oublié, ont, dans le temps où ils parurent, assez vivement excité l'attention et la discussion. L'auteur, en les réunissant, les a rangés sous quatre titres : *Philosophie de l'histoire*, *Histoire de la philosophie*, *Psychologie* et *Morale*.

Pour bien comprendre ces morceaux et les apprécier convenablement, il faut ne pas en oublier l'his-

toire et le mode d'apparition. Ils ne se succédèrent pas pour le public ni dans l'esprit de l'écrivain comme les fragmens détachés avec suite et dessein d'un système arrêté et complet de toutes pièces. Ils vinrent plutôt comme des essais que provoquaient au jour le jour la lecture d'un ouvrage, une leçon enseignée, l'engagement pris de donner un article sur tel sujet, l'occasion de s'expliquer sur telle question alors agitée, quelquefois même un caprice, une fantaisie philosophique; et ce ne fut pas à époques régulières et rapprochées, dans une même disposition d'ame, ni toujours dans le même point de vue, qu'ils furent écrits et publiés. Ils sont de dates très diverses, se partagent en plusieurs années, et portent souvent la marque de temps, de circonstances et d'impressions très variés. Ce sont, en un mot, les mémoires, mais les mémoires excellens d'une vie philosophique, forte, laborieuse et en progrès. M. Jouffroy y a peint et représenté sa pensée, comme dans des mémoires d'un autre genre, d'autres expriment leur caractère, leurs sentimens et leur humeur.

Voilà ce qu'ont ignoré, ou ce qu'ont eu le tort d'oublier quelques critiques auxquels cependant il était facile, s'ils l'avaient voulu, d'être, grâce à ces souvenirs, meilleurs juges de travaux dont ils n'ont pas toujours bien compris le caractère et la raison.

Mon intention n'est pas de parcourir et d'analyser tous les fragmens divers dont se composent les *Mélanges*. Il en est plus d'un dont je fais mieux que de donner un résumé, que je cite et dont je profite dans plusieurs endroits de cet *Essai*, ou de mon *Cours de philosophie*; ceux-là, sans doute, je n'y reviendrai pas. Il en est d'autres qui, sans manquer

des mérites particuliers qui distinguent l'auteur, n'ont pas toutefois cette originalité dont il fait preuve dans quelques compositions véritablement remarquables. De ceux-là encore, car il faut faire un choix, je ne dirai rien expressément. Mais il en est quelques uns, il en est un surtout qui est éminent entre tous les autres et digne de toute attention: je veux parler du discours *sur la destinée humaine*.

De divers autres morceaux de M. Jouffroy, il résulte, en les rapprochant et en les combinant entre eux, que, soit à l'aide de l'histoire et de l'éclectisme dans l'histoire, soit à l'aide de l'observation et de la connaissance de soi-même, ou plutôt que par la réunion et le concours a la même œuvre, chacune selon son emploi propre de ces deux espèces de méthodes, il y a, ou il peut y avoir une science de l'homme, laquelle enseigne sa *nature*, c'est à dire ses attributs, ses facultés et ses rapports; il en résulte encore que cette science peut être définie, celle d'une force intelligente, sensible et libre, spirituelle et immatérielle, et cependant en relation avec la matière, et le monde extérieur, unie de plus à la fois avec des forces semblables à elles, et si l'on peut le dire aussi, avec la force des forces, avec celle qui a tout fait. Je citerai pour le premier point les articles de l'*Histoire de la philosophie* et de la *science psychologique*, et pour le second, les articles *scepticisme*, *amour de soi*, *amitié*, *facultés de l'ame humaine*, *spiritualisme* et *matérialisme*.

Mais il ne s'agit pas seulement de connaître la nature de l'homme, il s'agit aussi et surtout de connaître sa destination. Or, il est évident que sa destination ne se connaît bien que d'après sa nature; c'est

donc de la science de celle-ci que se tire la science de celle-là; c'est de la psychologie que sort la morale. Voilà ce que dans une série d'autres articles, et particulièrement dans ceux-ci : *du bien et du mal*, du *problème de la destinée humaine*, M. Jouffroy établit avec la plus grande clarté. Je voudrais pouvoir donner dans toute la suite de leur bel ordre, et dans l'intégrité de leur expression, les idées qu'il développe à ce sujet; mais il faut bien que je me résigne à ne citer que des fragmens.

Après avoir montré que l'homme qui, comme tous les êtres, a sa destination particulière, a parmi tous les êtres, grâce à la raison qu'il possède, la faculté distinctive de concevoir, de chercher, et d'expliquer sa destinée, l'auteur expose dans une succession de tableaux et d'analyses les circonstances diverses au milieu desquelles chacun de nous est amené à se poser et à discuter cet inquiétant problème.

« Au début de la vie, notre nature s'éveillant, avec tous les besoins et toutes les facultés dont elle est pourvue, rencontre un monde qui semble offrir un champ illimité à la satisfaction des uns et au développement des autres. A la vue de ce monde qui paraît renfermer pour elle le bonheur, notre nature s'élance pleine d'espérances et d'illusions. Mais il est dans la condition humaine qu'aucune de ces espérances ne soit remplie, qu'aucune de ces illusions ne soit justifiée. De tant de passions que Dieu a mises en nous, de tant de facultés dont il nous a doués, examinez, et voyez laquelle ici-bas arrive à son but, parvient à sa fin. Il semble que le monde qui nous entoure ait été constitué de manière à rendre impossible un pareil résultat. Et cependant ces désirs et ces facultés résul-

tent de notre nature; ce qu'ils veulent, c'est ce qu'elle veut; ce qu'elle veut, c'est la fin pour laquelle elle a été faite, c'est son bonheur, c'est son bien. Elle souffre donc, Messieurs, et non seulement elle souffre, mais elle s'étonne et s'indigne; car comme elle ne s'est point faite, il n'a point dépendu d'elle d'avoir ou de n'avoir pas ces tendances; la satisfaction de ces tendances lui semble donc non seulement naturelle, mais encore légitime; elle trouve donc que les lois de la nature et celles de la justice sont blessées dans ce qui lui arrive; et de là cette longue incrédulité d'abord, puis ensuite cette sourde protestation que nous opposons aux misères de la vie. Tant que dure notre jeunesse, le malheur nous étonne plutôt qu'il ne nous effraie; il nous semble que ce qui nous arrive est une anomalie, et notre confiance n'en est point ébranlée. Cette anomalie a beau se répéter, nous ne sommes point désabusés; nous aimons mieux nous accuser que de mettre en doute la justice de la providence; nous croyons que si nous éprouvons des mécomptes, la faute en est à nous, et nous nous encourageons à être plus habiles, et alors même que notre habileté a échoué mille fois, nous nous obstinons encore à croire. Mais à la fin, soit que quelque grand coup, venant à nous frapper, nous ouvre subitement les yeux, soit que la vie s'écoulant, une expérience si long-temps prolongée l'emporte, la triste vérité nous apparaît; alors s'évanouissent les espérances qui nous avaient adouci le malheur; alors leur succède cette amère indignation qui le rend plus pénible; alors du fond de notre cœur, oppressé de douleur, du fond de notre raison, blessée dans ses croyances les plus intimes, s'élève inévitablement cette mélancolique

uestion : Pourquoi donc l'homme a-t-il été mis en ce onde?

« Et ne croyez pas, Messieurs, que les misères de la ie aient seules le privilége de tourner notre esprit vers e problème : il sort de nos félicités comme de nos inortunes, parce que notre nature n'est pas moins rompée dans les unes que dans les autres. Dans le remier moment de la satisfaction de nos désirs, nous vons la présomption, ou pour mieux dire l'innocence le nous croire heureux; mais si ce bonheur dure, ientôt ce qu'il avait d'abord de charmant se flétrit, t là où vous aviez cru sentir une satisfaction comlète, vous n'éprouvez plus qu'une satisfaction noindre, à laquelle succède une satisfaction moindre ncore, qui s'épuise peu à peu, et vient s'éteindre dans 'ennui et le dégoût. Tel est le dénoûment inévitable le tout bonheur humain; telle est la loi fatale à laquelle aucun d'eux ne saurait se dérober. Que si, dans le moment du triomphe d'une passion, vous avez la bonne fortune d'être saisi par une autre, alors emporté par cette passion nouvelle, vous échappez, il est vrai, au désenchantement de la première; et c'est ainsi que dans une existence très remplie et très agitée vous pouvez vivre assez long-temps avec le bonheur de ce monde avant d'en connaître la vanité. Mais cet étourdissement ne peut durer toujours : le moment vient où cette impétueuse inconstance dans la poursuite du bonheur, qui naît de la variété et de l'indécision de nos désirs, se fixe enfin, et où notre nature, ramassant pour ainsi dire, et concentrant dans une seule passion tout le besoin de bonheur qui est en elle, voit ce bonheur, l'aime, le désire dans une seule chose qui est là, et à laquelle elle aspire de toutes les forces qui

sont en elle. Alors, quelle que soit cette passion, alors arrive inévitablement l'amère expérience que le hasard avait différée, car, à peine obtenu, ce bonheur si ardemment, si uniquement désiré, effraie l'ame de son insuffisance; en vain elle s'épuise à y chercher ce qu'elle y avait rêvé; cette recherche même le flétrit et le décolore : ce qu'il paraissait, il ne l'est point; ce qu'il promettait, il ne le tient pas; tout le bonheur que la vie pouvait donner est venu, et le désir du bonheur n'est point éteint. Le bonheur est donc une ombre, la vie une déception, nos désirs un piége trompeur. Il n'y a rien à répondre à une pareil démonstration; elle est plus décisive que celle du malheur même: car dans le malheur vous pouvez encore vous faire illusion, et en accusant votre mauvaise fortune, absoudre la nature des choses; tandis qu'ici c'est la nature même des choses qui est convaincue de méchanceté : le cœur de l'homme et toutes les félicités de la vie mises en présence, le cœur de l'homme n'est point satisfait. Aussi ce retour mélancolique sur lui-même, qui élève l'homme mûr à la pensée de sa destinée, qui le conduit à s'en inquiéter et à se demander ce qu'elle est, naît-il plus ordinairement encore de l'expérience des bonheurs de la vie que de celle de ses misères. Ce sont là deux des cas où la question se pose, ce ne sont pas les seuls.

Dans le sein des villes, l'homme semble être la grande affaire de la création; c'est là qu'éclate toute son apparente supériorité, c'est là qu'il semble dominer la scène du monde, ou, pour mieux dire, l'occuper à lui seul. Màis lorsque cet être si fort, si fier, si plein de lui-même, si exclusivement préoccupé de ses intérêts dans l'enceinte des cités et parmi la foule

e ses semblables, se trouve par hasard jeté au milieu d'une immense nature, qu'il se trouve seul en face de ce ciel sans fin, en face de cet horizon qui s'étend au loin, et au delà duquel il y a d'autres horizons encore, au milieu de ces grandes productions de la nature qui l'écrasent, sinon par leur intelligence, au moins par leur masse; mais lorsque, voyant à ses pieds du haut d'une montagne et sous la lumière des astres, de petits villages se perdre dans de petites forêts, qui se perdent elles-mêmes dans l'étendue de la perspective, il songe que ces villages sont peuplés d'êtres infirmes comme lui, qu'il compare ces êtres et leurs misérables habitations, avec la nature qui les environne, cette nature elle-même avec notre monde sur la surface duquel elle n'est qu'un point, et ce monde, à son tour, avec les mille autres mondes qui flottent dans les airs, et auprès desquels il n'est rien; à la vue de ce spectale, l'homme prend aussi en pitié ses misérables passions toujours contrariées, ses misérables bonheurs qui aboutissent invariablement au dégoût, et alors aussi la question de savoir ce qu'il est et ce qu'il fait ici-bas lui vient; et alors aussi il se pose le problème de sa destination. »

Il tire un autre exemple de cette disposition des esprits de l'impression que produit sur nous le spectacle de l'humanité vu de haut et dans l'histoire, et enfin il en emprunte un nouveau à ces grandes révolutions terrestres qui ont à plusieurs reprises changé la face de la nature. Je cite ce dernier morceau en particulier, parce qu'il répond par le fait même à une critique mal fondée dans laquelle on a reproché à M. Jouffroy de nier les changemens et les vicissi-

tudes auxquels la vie de la nature est sujette comme celle de l'humanité.

« Enfin, un motif de se la poser, plus formidable encore, si je puis me servir de cette expression, c'est celui dont la science nous a récemment mis en possession. Vous savez qu'en sondant dans les entrailles de la terre, on a trouvé des témoignages, des monumens authentiques de l'histoire de ce petit globe que nous habitons. On s'est convaincu qu'il fut un temps où la nature n'avait su produire à sa surface que des végétaux, végétaux immenses, auprès desquels les nôtres ne sont que des pygmées, et qui ne couvraient de leur ombre aucun être animé. Vous savez qu'on a constaté qu'une grande révolution vint détruire cette création, comme si elle n'eût pas été digne de la main qui l'avait formée. Vous savez qu'à la seconde création, parmi ces grandes herbes et sous le dôme de ces forêts gigantesques qui avaient distingué la première, on vit se dérouler de monstrueux reptiles, premiers essais d'organisation animale, premiers propriétaires de cette terre dont ils étaient les seuls habitans. La nature brisa cette création, et, dans la suivante, elle jeta sur la terre des quadrupèdes dont les espèces n'existent plus, animaux informes, grossièrement organisés, qui ne pouvaient vivre et se reproduire qu'avec peine, et qui ne semblaient que la première ébauche d'un ouvrier malhabile. La nature brisa encore cette création, comme elle avait fait des autres, et d'essais en essais, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi, l'homme ne semble être qu'un essai, de la part

du Créateur, un essai, après beaucoup d'autres, qu'il s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces informes animaux qui ont disparu de la face de la terre, y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas aussi, où notre race sera effacée, et où nos ossemens déterrés ne sembleront aux espèces vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaie? Et, si nous ne sommes ainsi qu'un anneau dans cette chaîne de créations de moins en moins imparfaites, qu'une méchante épreuve d'un type inconnu, tirée à son tour pour être déchirée à son tour, que sommes-nous donc, et où sont nos titres pour nous livrer à l'espérance et à l'orgueil? »

M. Jouffroy fait voir ensuite comment ce problème, une fois posé, éveille dans l'ame successivement la religion et la philosophie, et comment de façon ou d'autre il faut que l'humanité satisfasse par quelque solution, et calme par quelque croyance la vive et profonde curiosité avec laquelle elle regarde, cherche et poursuit son avenir. Il termine par ces paroles :

« Maintenant, Messieurs, vous connaissez les motifs qui, dans un moment et dans un pays comme celui-ci, m'ont engagé à poser dans toute son étendue le problème de la destinée humaine, et à l'aborder avec l'arme mâle et sainte de la science. Je ne vous promets de ce problème, ni des solutions complètes, ni des solutions incontestables. Je ne suis qu'un ouvrier à la tâche immense que j'ai tracée. Après quinze années d'inquiétes méditations sur l'énigme de la destinée humaine, je suis arrivé à des convictions sur beaucoup de points, à des doutes raisonnés sur les autres : ces

convictions et ces doutes, je vous les dirai; leurs motifs, je vous les exposerai. Heureux si ces solutions ébauchées peuvent servir un jour à construire l'édifice, et en attendant, porter dans vos ames un peu du calme qu'elles ont répandu dans la mienne! »

Après ces citations et celles que je pourrais faire, j'ai bien sans doute le droit, j'ai encore plus le devoir de dire une chose fort commune, mais qui cependant ici n'a rien que de rigoureusement et de très justement vrai; c'est que tout ce morceau est un modèle d'éloquence philosophique. L'éloge est vulgaire, mais le sujet ne l'est pas; c'est ce que je voudrais qu'on comprît bien afin que la louange eût tout son prix.

Avant de quitter M. Jouffroy j'ai deux doutes à lui soumettre; l'un relatif à la liberté, l'autre aux passions et aux idées.

Quant au premier point, je le sais, rien n'est plus difficile que de déterminer exactement la part qu'il faut faire dans les choses humaines à l'homme lui-même et à Dieu : si vous accordez trop à l'un, vous limitez la providence, vous limitez l'ordre qui la représente, vous livrez à elle-même une créature, qui cependant a grand besoin que Dieu pourvoie à son présent et à son avenir; vous méconnaissez tout ce qu'il y a en elle d'heureusement providentiel. Mais si vous accordez trop à l'autre, vous entreprenez sur la liberté et la moralité humaine, sur l'éducation et la civilisation considérées comme œuvres humaines; vous avez la providence, ses nécessités et ses lois, mais si rigides et si étendues, qu'il n'y a plus place au moindre jeu de l'activité volontaire, et que tout est conduit fatalement en nous comme hors de nous, dans l'ame comme

dans la nature. Or, entre ces deux extrêmes n'y a-t-il pas un milieu, je ne dis pas juste et précis, car rien ne me semble plus vague, mais cependant réel, quoique de difficile définition? n'y a-t-il pas entre ces deux écueils un passage certain, qui, pour être obscur, n'en est pas moins reconnu par le vulgaire des ames, et que les philosophes ne nient guère sans se contredire eux-mêmes? M. Jouffroy le pense, et le prouve en plus d'un lieu; pourquoi donc parfois, entraîné sans doute par le raisonnement et plus occupé des conséquences qui suivent d'une hypothèse que de la réalité même des faits, a-t-il des paroles qui paraissent donner un peu trop au fatalisme? pourquoi dit-il quelque part: « Les événemens sont si absolument déterminés par les idées, et les idées se succèdent et s'enchaînent d'une manière si fatale, que la seule chose dont le philosophe puisse être tenté, c'est de se croiser les bras et de regarder s'accomplir des révolutions auxquelles les hommes peuvent si peu.» — Je le demande et cependant je le sais; je le sais par moi-même, dont il serait peut-être facile de citer quelque passage analogue et de même sens. Pour peu qu'on touche à ces matières, on n'évite guère ces contradictions; mais je voudrais qu'on mît le plus grand soin à les éviter. Nous n'y saurions tous apporter trop de vigilance et de scrupule.

L'autre doute que j'ai à lui proposer est relatif à un point auquel j'ai déjà touché dans les premières pages de ce *supplément*, et sur lequel, par conséquent, j'ai moins besoin d'insister, je veux dire le rapport des idées aux passions. Peut-être, si nous ne sommes pas du même avis, n'est-ce qu'à un simple mal entendu qu'il faut en attribuer la cause, peut-

être n'est-ce que par les mots que nous sommes en désaccord; mais enfin, il y a là quelque chose qui a besoin d'être éclairci. M. Jouffroy me semble croire que les passions à leur origine, antérieures aux idées, en sont par là même indépendantes; et que dans toute la suite de leur développement, elles restent invariables, au moins relativement, tandis que les idées varient et changent sans cesse; de sorte que, par exemple, l'humanité, à toutes les époques de son histoire, se ressemble par les unes, mais diffère par les autres. Eh bien, est-ce la vérité? est-il vrai qu'il y ait en nous, amour avant conscience, émotion avant perception, penchant sans intelligence, sans quelque espèce d'intelligence? J'ai, si je ne suis dans l'erreur, démontré le contraire, et, pour n'y pas revenir, je rappellerai seulement que nul ne s'aime sans se connaître, ne jouit ou ne souffre d'un état qu'il ignore, ne désire ou ne repousse une cause qu'il ne soupçonne pas.—Ainsi, les idées vont avant les passions; les idées, mais il faut bien s'entendre, je ne parle pas seulement des idées à l'état abstrait, des idées opinions, systèmes ou théories, je parle de toutes les idées, aussi bien de celles qui consistent dans la plus instinctive des notions, que celles qui ont été poussées à la plus claire des connaissances; de toutes, je dis qu'il est constant qu'elles précèdent dans la conscience le développement des affections. Et non seulement elles le précèdent, mais elles le déterminent, le nuancent, lui impriment son caractère et sa direction particulière. Ici, encore pour abréger, je m'en réfère aux explications que j'ai données ailleurs et dans ce morceau. Je ferai seulement une remarque; s'il est évident que dans

ses passions il y a quelque chose d'invariable, il y a dans les idées aussi quelque chose d'invariable; un même fonds d'opinions religieuses ou philosophiques, qui est vrai avec une très grande variété de formes et de couleurs, se reproduit constamment, tout aussi constamment que celui des affections, il faut même ajouter que c'est cette constance des opinions qui fait celle des affections; c'est en vertu de la même loi qui porte l'humanité à penser incessamment certaines choses de Dieu, de l'homme et de la nature, qu'elle retrouve en elle incessamment certains penchans, certaines dispositions à l'égard des mêmes objets. La sensibilité suit l'intelligence, elle en reçoit son mouvement, uniforme ou divers, selon que la faculté directrice est elle-même en ses actes immuable ou changeante. Et ceci me mène à faire observer, que si en effet les idées non plus prises en leur fonds, mais dans leur cours et leur évolution, changent et varient d'âges en âges, de contrées à contrées, les passions en font tout autant, et toujours par la même raison; identiques en principe, elles ont la plus grande diversité de manifestation et de production; elles n'ont même expression presqu'en aucun lieu et en aucun siècle. Les manières de voir les objets, les sensations et les sentimens, les jugemens qui s'y mêlent, les opinions qui s'en déduisent, tout concourt à les modifier ici d'une certaine façon, là d'une façon différente, en chaque temps, en chaque lieu d'une façon particulière. Le génie du nord ne les fait pas ce que les fait celui du midi, et l'esprit de l'antiquité leur donnait un autre caractère que l'esprit des temps modernes. De toutes, la plus générale, la plus immuable dans le cœur de l'homme, est sans contre-

dit celle de la conservation, et voyez cependant combien, selon les vues, selon l'état des intelligences, elle se traduit diversement. Que sera-ce donc de celles qui, moins radicales et moins profondes, peuvent, non seulement au gré des consciences, varier et se transformer, mais s'atténuer et se perdre? Ne faut-il pas avoir foi à la patrie, pour avoir le patriotisme? et quand cette conviction vient à manquer, cet amour reste-t-il encore? D'autre part, certaines dispositions des ames ne naissent-elles pas seulement à la suite de certaines croyances? n'est-ce pas le christianisme avec son dogme sur la fraternité et la communion humaine, qui a mis au monde l'amour du prochain? Mais où se marque particulièrement la variation des passions par la variation des idées, c'est en matière de religion. Que de manières de sentir Dieu, de l'aimer et de le craindre, depuis les grossièretés du fétichisme, jusqu'aux lumières de notre théologie! En combien de sens ne tournent pas ce penchant de notre nature, l'erreur ou la vérité, la superstition ou la science! Et en politique, et dans les arts, et dans les choses industrielles, ne sont-ce pas toujours les préjugés, l'ignorance et les idées fausses; ou au contraire, les jugemens sains, le bon goût et les idées justes qui mettent en jeu les affections, les égarent ou les éclairent, les pervertissent ou les redressent, les diversifient et les caractérisent soit en mal soit en bien? Que dirai-je encore? n'est-ce pas parce qu'une personne, à tort ou à raison, perd ou gagne notre estime par certaines qualités que nous lui retirons, que nous lui donnons notre amitié et notre amour? A l'instant où nous voyons, mais où nous voyons sérieusement l'homme qui nous

inspirait de l'aversion ou avait notre attachement, n'avoir plus à notre égard les manières d'être où d'agir qu'il avait auparavant, notre ame change et se convertit, l'éloignement devient attrait, et la sympathie antipathie.—Je sais qu'on peut m'objecter qu'avant de juger une première fois que cet homme était bon ou méchant, nous en avions été avertis par la passion, par la sensibilité. Oui, mais la sensibilité, qu'eût-elle été sans l'intelligence? Eût elle-même été sans l'intelligence? et, pour revenir à la question générale, sans conscience y a-t-il amour de soi? sans conscience de quelque situation favorable ou contraire, y a-t-il amour de soi heureux ou malheureux? y a-t-il aucun des phénomènes qui naissent de l'amour de soi? — Plus j'y pense, plus il me semble ne pas me tromper en ce point.

Et dans tous les cas, en séparant comme il le fait les passions et les idées, M. Jouffroy, qui d'ailleurs croit que les événemens sont absolument déterminés par les idées, n'accorde-t-il pas ainsi dans les choses humaines une trop faible influence à toute une partie cependant si active de notre nature?

Mais laissons toutes ces difficultés, qui ne sont au reste que fort secondaires, et qui devraient à peine compter dans l'analyse des travaux de M. Jouffroy, et finissons en le félicitant des services qu'il rend chaque jour par ses écrits et par ses leçons aux études philosophiques.

— Me voici arrivé aux auteurs dont j'ai à parler pour la première fois, parce qu'un ou deux excepté, leurs publications philosophiques ne datent que de ces quatre ou cinq dernières années; je les prendrai dans le même ordre que j'ai suivi précédemment,

mais avec peut-être encore plus de difficulté de justifier, pour plusieurs d'entre eux, la classification que j'ai adoptée.

Et d'abord l'*école sensualiste*. Mais ce que j'ai à en dire sera bientôt dit : car je ne vois pas un des écrivains que j'ai à passer en revue qui, à proprement parler, appartienne à cette école. M. Thurot y a ses amitiés, mais il s'en sépare par ses doctrines ; loin d'être un disciple de Cabanis, il ne l'est pas même de Condillac, il le serait plutôt de Reid et Stewart, et les sympathies qu'il témoigne, sont bien moins pour les idées que pour le caractère des personnes dont il se montre le partisan. Faire de M. de Sénancour un sensualiste, quoique peut-être il y prêtât par certains côtés, je ne dis pas de son système, mais de son sentimentalisme philosophique, serait également inexact; il faut le considérer sous un autre point de vue.

J'en parlerai cependant ici ; mais pour en parler le plus convenablement et le plus favorablement possible, c'est à dire plutôt en exprimant les impressions qu'il produit que les idées mêmes qui peuvent se trouver, mais qui se trouvent bien peu arrêtées dans ce que je me hasarderai d'appeler ses soupirs philosophiques, j'emprunterai le langage d'un de ses plus ingénieux admirateurs. M. Sainte-Beuve, dans son recueil de *critiques* et *portraits littéraires*, après avoir expliqué avec autant de finesse que d'imagination l'espèce d'oubli où est long-temps resté M. de Sénancour et avoir donné quelques détails sur sa vie, juge ainsi le premier ouvrage de l'auteur :

« *Les Rêveries sur la nature primitive de l'homme* parurent en 1799. L'auteur les avait composées deux ans auparavant, tout en se promenant chaque jour

dans le parc d'un château où il passait quelques mois. Il ne les donne que comme des fragmens d'un grand ouvrage qu'il médite et auquel il doit avoir renoncé depuis. Chose étrange! la révolution française, en grondant autour de lui, n'avait apporté aucune perturbation notable, aucun exemple de circonstance, à travers la suite de ses pensées. Le bruit grandiose des sapins et des torrens, le bruit de ses propres sensations et de sa sève bouillonnante, avaient couvert pour lui cette éruption de volcan dont il ne paraît pas s'être directement ressenti ni éclairé dans la séduction de ses rêves. Il continue donc, sans faire la moindre allusion à l'expérience flagrante, de poursuivre le *Discours sur l'inégalité des conditions* et *l'Emile*, de vouloir ramener l'homme au centre primitif des affections simples et naturelles. Ce qui domine dans les *Rêveries*, c'est le dogme absorbant de la nécessité, c'est le précepte uniforme de la moindre action. Le jeune sage avait débuté par le stoïcisme, il le déclare; il avait voulu nier fièrement les maux, combattre absolument les choses; il s'y est brisé. Sa science consiste désormais à discerner ce qui est proche et permanent, ce qui est facile et inévitable, à s'y ranger, à s'y retrancher comme à un centre vrai, juste, essentiel, et à l'indiquer au monde. Plein d'aversion pour une société factice, où tout, suivant lui, s'est exagéré et corrompu, en perpétuelle défiance contre cette force active que projette l'homme inconsidérément dans les sciences, l'industrie et les arts, ne croyant plus d'autre part à la libre et hautaine suprématie de la volonté, il tend à faire rétrograder le sage vers la simple sensation de l'être, vers l'instinct végétatif, au gré des climats, au couchant des saisons.

Pour une plus égale oscillation de l'ame, les données qu'il exige sont un climat fixe, des saisons régulières; il choisit de la sorte, il compose un milieu àutomnal, éthéré, élyséen, selon la molle convenance d'un cœur désabusé, ou selon la mâle âpreté d'une ame fière, l'île fortunée de Jean-Jacques ou une haute vallée des Alpes; il y pose le sage, il l'y assimile aux lieux, il lui dit d'aller, de cheminer à pas lents, prenant garde aux agitations trop confuses et se maintenant par effort de philosophie à la sensation aveugle et toujours semblable. « Je ne m'assoierai « point auprès du fracas des cataractes ou sur un « tertre qui domine une plaine illimitée; mais je « choisirai, dans un site bien circonscrit, la pierre « mouillée par une onde qui roule seule dans le silence « du vallon, ou bien un tronc vieilli, couché dans la « profondeur des forêts, sous le frémissement du « feuillage et le murmure des hêtres que le vent « fatigue pour les briser un jour comme lui. Je mar- « cherai doucement, allant et revenant le long d'un « sentier obscur et abandonné; je n'y veux voir que « l'herbe qui pare sa solitude, la ronce qui se traîne « sur ses bords, et la caverne où se réfugièrent les « proscrits, dont la trace ancienne est le dernier « monument. Souvent au sein des montagnes, quand « les vents engouffrés dans leurs gorges pressaient les « vagues de leurs lacs solitaires, je recevais du per- « pétuel roulement des ondes expirantes le sentiment « profond de l'instabilité des choses et de l'éternel « renouvellement du monde. Ainsi livrés à tout ce « qui s'agite et se succède autour de nous, affectés « par l'oiseau qui passe, la pierre qui tombe, le vent « qui mugit, le nuage qui s'avance, modifiés acci-

« dentellement dans cette sphère toujours mobile,
« nous sommes ce que nous font le calme, l'ombre,
« le bruit d'un insecte, l'odeur émanée d'une herbe,
« tout cet univers animé qui végète ou se minéralise
« sous nos pieds; nous changeons selon ses formes
« instantanées, nous sommes mus de son mouve-
« ment, nous vivons de sa vie. »

« Cette abdication de la volonté au sein de la nature, cette lenteur habituelle d'une sensation primordiale et continue, il la trouve si nécessaire au calme du sage en ces temps de vertige, qu'il va jusqu'à dire quelque part que, plutôt que de s'en passer, on la devrait demander aux spiritueux, si la philosophie ne la donnait pas. Son type regretté auquel il rapporte constamment la société présente, c'est un certain état antérieur de l'homme, état patriarcal, nomade, participant de la vie des laboureurs et des pasteurs, sans professions déterminées, sans classement de travaux, sans héritages exclusifs, où chaque individu possédait en lui les élémens communs des premiers arts, la généralité des premières notions, la jouissance absolue des pâturages et des montagnes. A partir de là, tout lui paraît déviation et chûte, désastre et abîme. Il a devant les yeux, comme un fantôme, les funérailles de Palmyre et le linceul de Persépolis. Il voit, par les progrès de l'industrie et l'usage immodéré du feu, le globe lui-même altéré dans son essence chimique et se hâtant vers une morte stérilité. Le genre humain en masse est perdu sans retour; il se rue en délire selon une pente de plus en plus croulante; il n'y a plus de possible que des protestations isolées, des fuites individuelles au vrai. « Hommes forts,
« hâtez-vous: le sort vous a servis en vous faisant

« vivre tandis qu'il est temps encore dans plusieu
« contrées; hâtez-vous : les jours se préparent rapid
« ment où cette nature robuste n'existera plus, où to
« sol sera façonné, où tout homme sera énervé pa
« l'industrie humaine. » L'athéisme, le naturalism
de ce Spinosa moins géométrique que l'autre, et poéti
quement rêveur, nous rappelle toutefois le raisonneu
enthousiaste dans sa sobriété chauve et nue; et de
même que cela nous rappelle par l'effet des peintures,
par l'inexprimable mélancolie qui les couvre et l'effroi
désolé qui y circule, Lucrèce, Boulanger, Pascal et l'*Alastor* du moderne Shelley. Shelley! Godwin! génie ardent, erroné, intercepté si jeune avant le retour et englouti par le gouffre! vieillard austère qui, après un chef-dœuvre de ta jeunesse, t'es arrêté, on ne sait pourquoi, qui t'es heurté à faux depuis ce temps sur d'ingrats labeurs, et qui, sans rien perdre assurément de ta valeur intrinsèque, n'as plus su aboutir d'une manière récréante, fructueuse et féconde! hommes illustres et frappés! Sénancour a plus d'un trait fraternel qui l'unit à vous: génie dévié avec l'un, génie entravé avec l'autre, exemple pareil d'un inexplicable naufrage, d'un achoppement boiteux de la destinée!

« ..... *Oberman*, qui parut en 1804, n'en était pas venu à cette simplification du moraliste. C'est à la fois un psychologiste ardent, un lamentable élégiaque des douleurs humaines et un peintre magnifique de la réalité: il n'y a pas de roman ni de nœud dans ce livre. Oberman voyage dans le Valais, vient à Fontainebleau, retourne en Suisse, et durant ses courses errantes et ses divers séjours, il écrit les sentimens et les réflexions de son ame à un ami. L'athéisme et le

fatalisme dogmatique des *Rêveries* ont fait place à un doute universel non moins accablant, à une initiative de liberté qui met en nous-mêmes la cause principale du bonheur ou du malheur, mais de telle sorte que nous ayons besoin d'être appuyés de tous points par les choses existantes, à la conception profonde et à la stricte pratique de l'ordre. A cette fermeté voluptueuse que préconise l'individu en harmonie avec le monde, on croirait par moment entendre un disciple d'Épictète et de Marc-Aurèle; mais néanmoins Épicure, l'Epicure de Lucrèce et de Gassendi, le *Grajus homo*, est le grand précédent qui règne dans son pélerinage à la dent du midi; assis sur le plateau de granit, au dessus de la région des sapins, au niveau des neiges éternelles, plongeant du milieu des glacières rayonnantes au sein de *l'éther indiscernable*, vers le culte des fixes, vers l'*univers nocturne*, Oberman me figure exactement ce sage de Lucrèce, qui habite *edita doctrina sapientum templa serena*; temple en effet tout serein et glacé, éblouissant de blancheur, et semblable à un sommet neigeux que la lumière embrasse sans jamais le fondre ni l'échauffer. Pas d'amour dans *Oberman*, ou du moins à peine un ressouvenir mourant d'une voix aimée, à peine une rencontre fortuite et inexpliquée près du Rhône, puis rien,—rien, hormis les torrens de vague volupté qui débordent comme les émanations végétales des déserts.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, qui semble séparée de la première par un intervalle de plusieurs années, Oberman, âgé de vingt-sept ans, traverse la crise antérieure à toute maturité, et double, pour ainsi dire, le cap périlleux de la vie. Les idées de

suicide lui reviennent en ce moment et l'obsèdent sous un aspect plus froid, mais non moins sinistre, non plus avec la frénésie d'un désespoir aigu, mais sous le déguisement de l'indifférence. Il en triomphe pourtant; il devient plus calme, plus capable de cette régulière stabilité qui n'est pas le bonheur au fond, mais qui le simule à la longue, même à nos propres yeux. L'amitié l'apprivoise; le désir d'une estime honorable parmi les hommes le trouve accessible à ses justes douceurs. Son regard sur les choses est moins navrant; il tolère la destinée et ressent désormais de la satisfaction à consigner par écrit les pensées qu'elle lui suggère. L'inquiétude gronde encore sans doute dans son cœur, mais elle diminue mais elle s'endormira; on comprend qu'Oberman doit vivre et que son front surgira à la sereine lumière. »

Puisque j'ai accepté en le copiant le jugement de M. Sainte-Beuve sur l'auteur d'*Oberman*, j'aurais mauvaise grâce à le contrarier. Cependant je dois dire que j'aurais quelque peine à regarder M. de Sénancour comme un esprit sérieusement et véritablement philosophique. Il me semble atteint de la philosophie comme d'une maladie qui lui inspire de plaintives et souvent d'éloquentes paroles, mais qui finalement ne se guérit pas, et dégénère en une sorte d'infirmité et d'ennui qu'aucune crise salutaire ne résout et ne termine. C'est une ame qui a des élans, mais ne les suit pas jusqu'au bout, qui les abandonne, les reprend, les abandonne de nouveau et flotte ainsi dans un vague où elle ne fait que tourner sur elle-même. Où va-t-elle? où veut-elle aller? On l'entrevoit, on le soupçonne au vol qu'elle prend par fois;

puis elle semble douter, se troubler et ne plus savoir où elle tend et quel est son but; elle languit et n'arrive pas. Ce n'est point là l'allure du philosophe; ce serait plutôt celle du poète. En effet, dans M. de Senancour les belles parties de la pensée sont celles qui tournent à la poésie, et celles aussi dont M. Sainte-Beuve, par une sympathie bien naturelle, a particulièrement été frappé; il a moins tenu compte des autres. Quant au fonds même des doctrines lorsqu'il prend quelque précision, il est facile d'y reconnaître, au moins en quelques-uns de ses points, l'un des systèmes examinés sous plus d'un rapport dans cet *essai*. Je n'ai donc pas besoin de m'y arrêter. Je l'ai pu faire plus à propos chez les hommes qui ont plus nettement formulé les mêmes idées.

Si l'on trouve, du reste, du sensualisme autre part que chez les philosophes dont j'ai parlé précédemment, c'est dans des écrits peu connus et qui ne méritent pas un examen spécial après les ouvrages plus saillans consacrés aux mêmes principes et dont j'ai déjà rendu compte (1).

(1) Je ne puis résister au désir de citer au moins quelques passages d'un article de M. Peisse, publié dans la *Gazette médicale*, sur un opuscule, sans nom d'auteur, intitulé : de l'*Épicuréisme et de ses principales applications*.

M. Peisse, après avoir présenté sur plusieurs points secondaires de l'ouvrage, des critiques pleines de sens et de finesse, attaque ainsi le fonds même de la doctrine.

« M. X. expose la théorie des atômes, et l'appuie des argumens connus. Il cherche à démontrer la solidité des atômes, leur indivisibilité, leur diversité de forme, la spontanéité et la nature de leur mouvement. Ainsi qu'il le remarque très bien, chacune de ces propriétés a été l'objet d'assez grandes difficultés. Bien loin d'être évidentes par elles-

Ainsi je passe à l'*école théologique*. Ici, sans rencontrer encore rien de véritablement éminent, rien de comparable aux grands noms qui font la gloire de leur école, j'ai cependant à mentionner des travaux de quelque importance.

. . . .

mêmes, ces propriétés sont toutes plus ou moins contestables, et c'est cependant sur ces qualités hypothétiques que repose la doctrine d'Épicure.

La question de la *solidité* des atômes comprend la question de leur *indivisibilité*, et leur solidité et leur indivisibilité ne sont que l'expression même de leur existence, ou mieux de l'existence de la matière. Ces questions de pure ontologie ont été traitées par un grand nombre de métaphysiciens avec plus ou moins de sagacité ; mais jusqu'à présent elles ne sont pas plus avancées que le premier jour. M. X. n'y a pas pénétré avec une bien grande profondeur et ne paraît pas soupçonner la terrible obscurité des problèmes qu'il aborde. Nous ferons quelques observations isolées sur cette partie de son système.

« Quant à la *solidité* des atômes, il prétend qu'elle n'a été positivement reconnue que par un petit nombre de physiciens. C'est une erreur. Toute idée de la matière implique l'idée de la solidité, et il est impossible de concevoir la substance matérielle autrement que solide, ou impénétrable. Toute la physique et la chimie modernes admettent des atômes (car les *molécules* ne sont pas autre chose) dont l'essence est l'impénétrabilité. Douter de la solidité de la matière, ce serait douter de son existence même.

Mais si l'on creuse cette notion de solidité, et si l'on veut s'en rendre compte philosophiquement, les difficultés commencent. Vu en gros, le fait se laisse saisir, dans le détail il s'obscurcit. M. X. aurait dû se contenter de poser comme un axiôme la solidité sans vouloir l'expliquer, ni surtout la prouver ; car ses explications et ses preuves ne sont nullement satisfaisantes.

Pour démontrer la solidité, il suppose une éponge : « c'est-à-dire, dit-il, un corps dont la masse entière offre évidemment plus de vide que de plein. » Mais cette supposition est déjà une pétition de principes ; elle admet le plein pour prouver la solidité ; mais qu'est-ce que c'est que le plein si ce n'est la solidité elle-même. Ce premier vice de raisonnement rend inutile toute démonstration. Mais comme la

M. l'abbé Freyre a publié en deux volumes les *le-ons* d'un cours qu'il fait à la Sorbonne, avec un cer-ain éclat et un grand concours d'auditeurs. Le livre ne vaut pas le cours, ou si l'on aime mieux, ce qui eut être bien dans le cours ne l'est plus dans le li-

question de divisibilité s'y trouve impliquée, suivons-le jusqu'au bout. « Si continue-t-il, le vide dominait encore dans la partie de l'éponge qui semble solide, il résulterait de cettre prédominance progressive du vide sur le plein que les dernières molécules auraient perdu toute solidité; ce qui est absurde. Et si, au contraire, on suppose que dans un corps dense le plein domine sur le vide, on arrive nécessairement à des molécules d'une solidité parfaite.» Cet argument est de bien peu de valeur. Il est bien vrai qu'on ne peut pas du tout concevoir ce que devient l'atôme ou l'élément matériel soumis à la division infinie. Il est certain que, pour faire un tout solide il faut des parties solides, que, pour avoir une pluralité, il faut d'abord avoir une unité, et de cette nécessité logique on conclut l'existence d'élémens matériels indivisibles et indivisés; mais il n'est pas moins vrai que la notion de matière implique celle d'étendue, et que toute étendue nous paraît nécessairement et indéfiniment divisible. On se trouve ainsi placé entre deux grands mystères; d'une part, l'impossibilité de concevoir que la solidité puisse exister sans des élémens solides, c'est-à-dire non composés de parties indivisibles; et de l'autre, l'impossibilité non moins certaine d'admettre un élément matériel sans étendue. La raison humaine ne trouvera jamais la solution de ces difficultés. L'école éléatique et les modernes s'y sont épuisés, sans la résoudre, sous cette fatale loi, qui force l'esprit à admettre comme également vraies deux propositions contradictoires. Kant, que M. X. dédaigne beaucoup trop (*a*) et qui était un penseur comme un autre, a démontré l'incompétence et l'impuissance de la raison humaine dans ces questions ontologiques. M. X. s'y jette à corps perdu, en dogmatise *ex professo*; et croit pouvoir se moquer des scolastiques.

Si nous examinions les raisonnemens de M. X. en détail, nous prouverions peut-être que l'auteur se paie de mots vides de sens

(*a*) M. X. paraît n'avoir étudié Kant que dans les ouvrages de Devillers; il ne peut par conséquent connaître un seul mot de sa philosophie, et pourtant M. X. traite Kant comme un écolier.

vre, qui ressemble un peu trop à une improvisation quelquefois heureuse, mais aussi le plus souvent ma conduite et mal contenue; l'enseignement tel surtou que le donne M. l'abbé Freyre, qui le réduit à peu près à une suite d'*élévations*, peut supporter cette ma-

comme tous ceux qui ont spéculé sur ces matières. Nous ne lui reprochons pas l'inanité de ses efforts, mais la confiance avec laquelle il prétend résoudre des problèmes reconnus insolubles. Se comprend-il bien lui-même quand il dit qu'en augmentant progressivement la la proportion du vide sur le plein dans son éponge, il arriverait nécessairement que les *dernières* molécules perdraient toute solidité. A quelque degré de division qu'on pousse les molécules, le résultat ne peut jamais être zéro de solidité. Les dernières (si ce mot peut être admis dans une série infinie) sont encore étendues puisqu'elles ne sont que les parties d'un tout étendu, et si elles sont étendues, elles sont divisibles; si on pouvait supposer l'absurdité de cet anéantissement de la solidité dans les derniers élémens, il faudrait expliquer ensuite comment ces derniers élémens, privés de solidité, ont pu constituer des molécules solides, c'est-à-dire comment une addition de zéros a pu donner un chiffre quelconque. Il me paraît donc évident qu'en parlant des molécules dernières ou premières, M. X. a roulé dans un cercle vicieux perpétuel, et que, par prouver l'indivisibilité des atômes, il a été forcé de la supposer en tête de toutes ses prémisses. Il n'est pas le premier à qui cela est arrivé.

On nous pardonnera d'insister sur cette question parce qu'elle nous dispense de critiques développées sur d'autres points moins essentiels. L'hypothèse atomistique est la base du système d'Épicure et de M. X. Il est donc important de la juger dans son principe. M. X. prétend que la divisibilité de la matière est une *supposition* des physiciens; il n'y a pas supposition, il y a évidence claire, mathématique et invincible. La divisibilité est impliquée dans la notion même que nous avons de la matière; et il nous est aussi impossible de concevoir un atôme insécable qu'un corps sans dimension. Il est vrai, nous le répétons, que nous ne pouvons nullement concilier la divisibilité avec la solidité, et que ces deux faits semblent s'exclure. Mais nous ne sommes pas moins obligés de les reconnaître pour vrais l'un et l'autre. Celui qui trouvera la solution de cette contradiction aura le secret du monde; mais en attendant il faut nous soumettre. D'un autre côté, vouloir,

nière peu sévère et peu rigoureuse de traiter les questions ; mais l'exposition écrite exige d'autres qualités ; le professeur n'est plus là avec son action, son accent, ses élans d'ame et ses paroles toutes vives de foi et d'inspiration, pour faire oublier ce que sa pen-

comme M. X., accorder la divisibilité à l'espace pur, et la refuser à la matière, c'est imaginer une distinction bien peu philosophique. Tout ce qui se dit de l'espace, quant aux propriétés mathématiques, se dit de la matière ; la matière a trois dimensions comme l'espace, elle est étendue comme l'espace, elle est divisible au même titre que l'espace. A chaque partie de la matière se rapporte une partie correspondante de l'espace, laquelle lui est adéquate; mais c'est assez sur ce point, car nous tomberions peut-être nous mêmes bientôt dans ces puérilités verbales, et cette tautologie creuse où aboutissent toujours ces sortes de spéculations poussées trop loin.

Mais, dit encore M. X., qui vous dit que cette division infinie, que vous admettez métaphysiquement, a lieu effectivement dans la matière ? Si nous comprenons bien M. X., sa question revient à celle-ci : de ce que les atômes sont mathématiquement divisibles, s'en suit-il qu'ils soient réellement et positivement divisés ? Nous répondrons à cela par cette autre question : croyez-vous que les atômes soient composés ou non de parties. Si vous niez leur composition, nous vous objectons la notion de solidité, qui implique celle de l'étendue, impliquant elle-même la divisibilité, laquelle divisibilité implique la pluralité. Si vous accordez leur composition, vous accordez nécessairement l'indépendance des parties composantes, leur isolement, leur séparation actuelle et positive. Niez la division, ce serait nier la divisibilité, puisqu'ils ne sont divisibles que parce qu'ils sont composés de parties indépendantes, dont la réunion forme le tout que vous appelez atôme. Si les parties n'étaient pas indépendantes et actuellement séparées les unes des autres, l'atôme, au lieu d'être un *tout*, serait une *unité*, mais alors il ne serait plus matière; car il ne serait plus divisible, ni divisé. Je sais bien qu'ici encore se trouvent des mystères incompréhensibles, et je ne me charge pas de les expliquer. Mais toujours est-il que la notion même de la divisibilité implique celle de la composition, c'est-à-dire de la division réelle et physique de la matière. D'où il résulte que ce qui est vrai d'une portion de matière quelconque est vrai de toute autre portion de matière si grande ou si petite qu'on la suppose, et qu'on peut affirmer d'un atôme de lumière ce qu'on affirme du globe de la terre ou de Sirius.

sée peut avoir de peu précis, de vague et d'irrégulier; il n'y a plus que l'écrivain qui doit satisfaire le lecteur et par la sûreté de sa raison, et par la perfection de son style. M. l'abbé Freyre est encore professeur quand il faudrait être écrivain.—Son procédé,

On voit que la première question à élever sur les atômes, c'est celle de leur existence même, et le système qui prétend expliquer l'univers par des notions aussi obscures, n'offre pas, à notre avis, de garanties suffisantes.

Au reste, quand on accorderait à M. X. la solidité et l'indivisibilité des atômes, il ne serait guère plus avancé, car il lui resterait à expliquer comment ces atômes produisent toutes choses. En les admettant simplement comme une hypothèse, on a droit d'exiger que cette hypothèse s'accorde avec les faits. Mais c'est ici qu'Épicure, malgré toute son imagination, a complètement échoué; et M. X. n'a pas pu, mieux que lui faire travailler les atômes à ce grand œuvre. Epicure leur donna des figures diverses, et les supposa crochus, pointus, rectangulaires, sphériques, mais avec peu de succès. N'est-on pas bien avancé et bien éclairé, quand on vous dit que l'esprit est formé d'atômes ronds? M. X. avoue qu'Epicure avait tort de décrire la forme des atômes qu'il n'avait pas vus; c'est vrai, mais que ne convient-il aussi qu'il n'avait pas vu davantage les atômes eux-mêmes! D'ailleurs, Epicure ne pouvait pas se contenter d'affirmer qu'ils produisaient tout, ce qui eût été une assertion gratuite; il était logiquement obligé de montrer le comment de leur action. Pour cela, il dut les douer des propriétés nécessaires, et il leur accorda les seules propriétés que comporte la notion de matière, c'est-à-dire des formes et des dimensions qui ne sauraient toutes seules expliquer un phénomène.

M. X. paraît avoir renoncé pour sa part a en faire usage; mais c'est une immense lacune dans son système; car, nous le répétons, l'existence des atômes ne suffit pas pour tout expliquer, il faut encore faire voir comment les phénomènes dépendent de leur propriétés, ou, ce qui revient au même, comment de leur propriétés on peut conclure les phénomènes ; car c'est la condition de toute hypothèse.

Il est vrai qu'indépendamment des propriétés mathématiques, les seules, comme nous l'avons dit, qui soient comprises directement dans l'idée de matière, Épicure supposa dans les atômes une motilité spontanée que rien n'autorise à admettre. M. X., à son tour, se montre très précis sur ce point, et soutient que la dernière raison du mouvement se trouve dans la matière elle-même. Sur ce point, l'immense

du reste, en matière de philosophie, est de prendre constamment quelques textes des écritures, qu'il interprète et développe, et d'en tirer la solution des questions qu'il se propose. Pour lui ces textes et leur explication remplacent les faits et l'expérience. Il ne

majorité des philosophes et des physiciens est d'un avis contraire. Nous n'avons pas le temps de traiter cette importante question tant de fois débattue; nous dirons seulement que l'idée du mouvement ne se trouve nullement comprise dans l'idée de la matière; et la preuve c'est qu'à chaque mouvement nous cherchons une cause extérieure au corps mu, c'est-à-dire un mouvement antérieur, ce qui, logiquement, conduit en définitive à l'admission d'un premier moteur immatériel. Il reste, il est vrai, à comprendre ensuite comment ce qui n'est pas matière peut agir sur la matière, et c'est encore une terrible pierre d'achoppement pour la philosophie; mais il n'en est pas moins vrai qu'il est impossible de concevoir dans la matière un mouvement spontané, c'est-à-dire un mouvement non communiqué, ou un mouvement sans cause. Voilà quant au mouvement en lui-même.

Mais la motilité ne suffirait pas non plus pour expliquer les phénomènes, il faut encore, dans l'hypothèse atomistique, mettre cette motilité en action, et donner une direction quelconque au mouvement. Or, Épicure ne peut trouver que deux directions fondamentales du mouvement des atômes, la ligne droite d'abord, et ensuite la ligne courbe. Pour faire rencontrer les atômes répandus dans le champ du vide, il dut leur accorder un mouvement déclinatoire que M. X. leur maintient encore, mais sans preuves. Nous laissons à juger aux géomètres si, de ce que les grands mouvemens des corps célestes sont elliptiques, on peut conclure que la direction primitive et radicale du mouvement est en ligne courbe. Jusqu'ici tous les mathématiciens ont expliqué et expliquent encore les lignes courbes par la combinaison d'un nombre infini de droites, et le mouvement curviligne des corps par l'action de forces opposées; supposition qui, pour le dire en passant, implique l'inertie et la passivité absolue du corps mu. L'argument de M. X. en faveur de la déclinaison des atômes ne nous semble donc pas de nature à satisfaire les mathématiciens. Enfin, quand même on admettrait dans les atômes le double mouvement d'Épicure et toutes les formes imaginables, il serait encore tout-à-fait impossible d'expliquer le monde à l'aide de ces propriétés. M. X. convient lui-même, par exemple, que la volonté humaine et le libre arbitre

regarde pas en eux-mêmes et dans leur immédi
réalité les objets qu'il étudie, il les regarde da
ce qui en a été *dit* par les livres sacrés; il ne l
admet pas parce qu'il les a vus et tels qu'il les
vus, il les admet parce qu'ils lui sont affirmés et t

n'ont rien à faire avec les atômes; il leur assigne d'*autres causes*, ma sans les spécifier, et met ainsi, sans le vouloir, et par une contradiction palpable, tout l'ordre moral en dehors de son hypothèse.

Ainsi des quatre propriétés attribuées aux atômes il n'y en a pas une de prouvée; il n'y en a pas une qui ne soit compromise par des difficultés insolubles; et comme toute la construction épicurienne repose en définitive sur ces principes fondamentaux, je laisse à juger quelle est la valeur d'un tel système. En vérité, je ne conçois guère le dédain de M. X. pour ces pauvres philosophes qui, comme Leibnitz, Descartes, Platon et Newton, admettent pour cause première une intelligence créatrice et ordonnatrice: il me semble qu'hypothèse pour hypothèse, Dieu vaut bien les atômes: Dieu a l'avantage au moins de tout expliquer sans contradiction logique; et il a en outre quelques autres avantages que les atômes n'ont pas; mais nous verrons cela plus loin.

Nous passons rapidement sur le reste de la brochure de M. X.; il doit nous suffire d'avoir examiné les principes pour asseoir notre jugement sur les conséquences. Nous ne prétendons tirer de nos raisonnemens aucune conclusion directe en faveur d'une hypothèse spiritualiste quelconque; nous avons voulu montrer seulement combien le matérialisme ordinaire renferme de contradictions et d'obscurités. Certainement il a tort de faire tant le fier à l'égard des autres doctrines. Mais passons à d'autres sujets.

Toutes les expériences chimiques citées par M. X. en faveur de la génération spontanée me paraissent bien peu concluantes, et lui-même ne les regarde nullement comme telles. La génération spontanée est le grand cheval de bataille du matérialisme; il semble que si on pouvait prouver que les animaux naissent de toutes pièces au sein d'une matière putréfiée, sans germe préalable, on en aurait fini pour toujours avec Dieu, avec l'esprit et les forces immatérielles. J'avoue que je ne vois pas que le fait de la non-existence des germes entraîne nécessairement de telles conséquences logiques, et, si j'étais spiritualiste, je ne ferais aucune difficulté de l'admettre; mais, du reste, on n'en est pas encore là et la génération spontanée est encore à prouver.

qu'ils lui sont affirmés; en un mot il n'observe pas, il se borne à traduire, et toute sa science est dans un sens qui lui est donné comme autorité. On sent l'inconvénient d'une telle méthode; tout à l'heure j'y reviendrai; il serait difficile qu'elle conduisît à des

Les *causes finales* se sont rencontrées également sur le chemin de M. X., et il n'est pas besoin de dire qu'il se prononce contre, à l'exemple de son maître. Il n'est permis qu'à peu de gens de revenir sur cette question après Aristote, après Leibnitz et après Cuvier, et M. X. n'ayant à citer pour tout raisonnement que l'anecdote du prédicateur qui prétendait que les fleuves étaient faits pour les villes, parce que toutes les villes étaient bâties sur des fleuves, aurait pu se dispenser de toucher à cette haute métaphysique.

M. X. jette au milieu de ses plaisanteries sur les causes finales la proposition que la matière est infinie. Je voudrais bien savoir dans quel sens il entend cette infinité, et surtout s'il peut la concilier avec l'indivisibilité des élémens matériels.

Son opinion sur l'existence du vide m'embarrasse aussi. Si je ne me trompe, il croit que le vide est plein; c'est-à-dire, il croit qu'il n'y a pas de vide; il remplit le vide de Lucrèce avec l'éther de Newton: mais si c'est bien son idée, elle renferme un inexplicable imbroglio de contradictions. Qu'est-ce que l'éther, si ce n'est pas la matière; il est divisible comme toute matière, c'est-à-dire composé de parties solides juxtaposées, dans l'intervalle desquelles il n'y a rien, et ce rien c'est encore le vide; s'il n'est pas matériel (et en distinguant la *matière* de l'*éther*, M. X. paraît le supposer,) il n'est rien, il n'existe pas.

Nous sommes forcés de nous arrêter, car nous ne finirions pas, si nous voulions retracer en détail les innombrables absurdités (pardon de l'expression) contenues dans cette hypothèse d'un éther qui n'est ni le plein ni le vide, qui résiste et qui ne pèse pas, qui se meut sans être attiré ni poussé, qui fait tout et qui n'est rien. Quant à nous, sur la question du vide et du plein, qui se résout dans la petite question de l'existence ou de l'être, nous nous contenterons de demander à M. X., comme Voltaire après Boileau, demandait à un métaphysicien de son temps.

S'il peut bien concevoir
Comment, tout étant plein, tout a pu se mouvoir.

Son maître Epicure était plus conséquent, et sur ce point nous

théories bien satisfaisantes; aussi n'est-ce pas le caractère de celles qu'expose M. l'abbé Freyre touchant l'homme, sa nature, sa destination et ses obligations.

M. l'abbé Bautain me semble dans la même voie. mais il y est avec une autre allure; ce n'est plus un esprit assez peu maître de lui-même, et qui s'abandonne sans trop de soin aux inspirations irrégulières et aux entraînemens de sa foi; c'est un esprit bien autrement fait; ferme, fin, précis, sachant où il va et ce qu'il veut, écrivain de bonne école, il a dans la discussion toute l'adresse et toute la vigueur d'une intelligence qui s'est éprouvée dans des exercices de pensée aussi divers que laborieux; on sent en lui l'homme qui a passé à travers plus d'un système, s'y est formé, fortifié, et a donné à l'église, quand il y est venu, un athlète expérimenté. Quoique M. Bautain n'ait encore publié que quelques opuscules peu étendus (1), ils suffisent cependant pour justifier le jugement que je viens de porter; d'autant que dans ces

nous en tenons à son axiome qui doit être le *credo* de quiconque croit à la matière :

> Quapropter locus est intactus, inane, vacansque
> Quod si non esset, nulla ratione moveri
> Possent, etc. »

M. Peisse termine son article par une réfutation sommaire mais décisive des principales applications de ce système, et particulièrement de celles qui regardent la psychologie et la théodicée. C'est vraiment à regret, mais aussi pour n'être pas un emprunteur trop importun que je m'abstiens de citer ce passage.

(1) *De l'enseignement de la philosophie* en France au dix-neuvième siècle;

Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun : deux brochures formant à peu près 120 pages d'impression.

:rits beaucoup plus critiques que dogmatiques, il :end et garde tous ses avantages, et vaut par toutes :s qualités.

Je viens de dire que les écrits de M. Bautain sont eaucoup plus critiques que dogmatiques; je les négligerai cependant sous le premier point de vue, en ıe bornant à remarquer que je n'admets pas, mais ue je conçois toutes ses objections et toutes ses attaues contre les diverses philosophies, la scolastique exeptée. Qu'est-ce, en effet, que la scolastique à la prenıre dans son esprit? L'Église philosophant, l'église ppliquant à ses dogmes l'industrie dialectique, afin l'en tirer les conséquences qui peuvent y être renfer nées; la scolastique, c'est la science au nom et du chef le l'église, avec la foi pour règle, et les écritures pour principes. Or, je le demande, n'est-ce pas là ce que veut au fond M. Bautain, et alors n'y a-t-il pas une sorte de contradiction à traiter si sévèrement et peut-être même trop sévèrement une doctrine qui n'est autre que celle qu'il tend à établir. Mais la forme, mais le syllogisme! — Le mal n'est pas dans le syllogisme, qui est au contraire une machine admirablement appropriée à la fonction qu'elle doit remplir; le mal n'est pas dans le syllogisme qui, manié avec habileté, ne donne jamais que le résultat d'une légitime déduction; il est dans le défaut même du procédé, qui fournit au syllogisme les données sur lesquelles il opère; il est dans la prétention d'emprunter ces données à la foi et non à la raison, il est dans la position des principes, quand ces principes sont le fait de l'autorité et non de l'examen; car ces principes une fois accordés, je ne vois pas ce qu'on peut reprocher à l'œuvre du syllogisme; c'est un bon et do-

cile serviteur, qui fait bien tout ce qu'on lui ordonne seulement il ne discute pas l'ordre et son obéissance est passive. La scolastique pèche donc non par son art de *raisonner*, mais par son art de *spéculer*; elle a une bonne méthode pour les conséquences, mais en a une mauvaise pour les principes, et c'est précisément là le défaut de la philosophie de M. Bautain. Je vais essayer de le montrer.

J'avoue d'abord que je voudrais savoir quel est l'ensemble d'idées, quel est le fond de doctrine qu'il s'est fait par son procédé; si je le possédais, je jugerais mieux du procédé lui-même, je pourrais mieux m'assurer si en effet il le réduit à la pure et simple collection, avec explication et coordination des vérités qu'il trouve dans le domaine des écritures, et s'il ne s'en sert pas aussi pour chercher ailleurs et dans les faits ses élémens scientifiques, ainsi que cela est arrivé à M. de Bonald, qui, en se proposant la même marche, est loin d'y avoir été constamment fidèle. J'aimerais à reconnaître si M. Bautain a été plus conséquent.

Je voudrais ensuite savoir quelles sont précisément les opérations à l'aide desquelles il s'empare des données de la révélation pour les convertir en abstractions et en généralités; il ne se contente pas certainement de citer les paroles saintes; car ce ne sont point des formules, toutes prêtes pour la science, et qu'il suffise de recueillir pour les livrer au raisonnement; il faut de ces paroles faire des formules, et on ne le peut sans interprétation, commentaire et critique; on ne le peut sans consulter et comparer entre elles les décisions de l'église, qui sont souvent toute une philosophie mise au service des écri-

res pour en déterminer et en fixer le sens; et alors, ırticulièrement, quand les docteurs sont divisés, ıand ils le sont sur des points délicats et obscurs, e devient-il pas nécessaire d'avoir soi-même une pinion prise en dehors de la foi et qui serve à l'éclaier; n'est-on pas condamné à demander à la raison es lumières que ne donne pas la lecture des livres aints? De sorte que dans ce cas, pour aller à la hilosophie par la voie de la révélation, on commence aller à la révélation par celle de la philosophie et ue de cette façon on fait le cercle.

Mais j'aborde plus directement la difficulté que j'ai n vue. Je suppose les textes admis, afin d'écarter le la discussion toute question de critique historique et philologique. En cet état renferment-ils tous les aits que la science a intérêt d'étudier? Surtout les faits de détail, les expériences difficiles, les observations laborieuses, en un mot, tout ce qu'une analyse attentive et subtile ne découvre qu'en pénétrant par mille moyens secrets dans les plis et les replis de la réalité? Destinés aux masses et non aux philosophes, ils doivent parler et ils parlent au cœur plus qu'à l'esprit; au sens simple des hommes de foi plus qu'à la curiosité des savans; ce sont des chants et des hymnes et non des livres de théorie. Les vérités qu'ils expriment n'y paraissent pas dégagées, abstraites, mais concrètes et comme fondues dans une synthèse facile et douce à sentir, mais difficile à pénétrer; elles sont en action, elles ont vie et visage, elles se montrent sous le manteau de la parabole et du symbole, elles abondent de poésie, mais en même temps elles s'en enveloppent, s'en voilent, s'en obscurcissent, souvent jusqu'au mystère, et dans tous les cas, elles ne se livrent jamais directement et nettement à ceux

qui veulent les comprendre. Or, je le demande pour les saisir en elles-mêmes et dans leur esprit, pour les reconnaître et les apprécier dans leur valeur scientifique, ne faut-il pas déjà une philosophie, une raison pourvue d'idées, qui sur le modèle des vérités qu'elle a ou croit avoir, démêle et reconnaisse, traduise et explique les vérités engagées dans les textes sacrés? Ne faut-il pas l'œil du métaphysicien pour lire avec intelligence dans le livre de la foi et y découvrir le sens profond qu'il recèle en son langage, comme il faut l'œil du physicien pour saisir sous des phénomènes qui ont aussi leurs profondeurs des lois inaccessibles aux regards du vulgaire? Alors chaque métaphysicien ne fera-t-il pas sa version? Hobbes lui-même ne fera-t-il pas la sienne et ne l'accommodera-t-il pas à ses doctrines? N'y cherchera-t-il pas une autorité? Et les écritures, livrées aux disputes des raisonneurs, ne serviront-elles pas tour à tour à soutenir ou à combattre les théories les plus diverses?

Mais elles n'ont point, dira-t-on, une signification arbitraire, variable et malléable au caprice de chacun; l'église l'a fixée. Sans doute, mais l'église n'a pas pu et dû faire que quand les choses étaient vagues, elles fussent nettes et précises, et sa fidélité était alors de les laisser ce qu'elles étaient, sujettes par conséquent à être diversement interprétées.

Et puis l'église a parlé par des docteurs qui sont loin d'avoir toujours été d'accord.

Et en dehors de l'église il y a le protestantisme; et plus en dehors encore, le philosophisme et le scepticisme, tous envisageant les textes saints d'une façon particulière.

Or, je dis que quand un *criterium* prête à de telles

objections, et qu'insuffisant en lui-même il est d'ailleurs sujet à contestation, à protestation et même à négation, il ne peut bien convenir comme règle de raison et principe de philosophie.

Ainsi la méthode de M. Bautain, que je ne voudrais pas bannir, mais que je ne voudrais admettre que comme méthode secondaire, c'est-à-dire comme moyen, non de faire la philosophie, qui doit être faite autrement, mais de montrer en quel rapport la philosophie est avec la foi; cette méthode élevée au dessus de toutes les autres et investie à leur égard d'une autorité souveraine, ne me paraît pas à ce rang pouvoir fonder aucune doctrine; par elle-même elle est impuissante; si elle vaut quelque chose, c'est en sous ordre.

Et si maintenant je considère de quelle manière M. Bautain traite et discute dans leurs principes les divers systèmes de philosophie, qui ne rentrent pas dans son point de vue, comment il les pousse et les attaque, les détruit autant qu'il peut, sans jamais rien relever des ruines qu'il en fait, sans rien reconstruire de leurs débris, toujours sceptique et jamais éclectique, je crains, en pensant d'ailleurs au peu de crédit que doit trouver la méthode qu'il propose, que le scepticisme ne soit l'impression qui reste dans beaucoup d'ames de la lecture de ses écrits. Le doute est au fond de toutes ses objections, et il y est acéré, incisif, pénétrant, et son dogmatisme n'est pas assez fort pour rassurer les intelligences qu'il a d'abord ébranlées. On peut aisément se laisser aller à nier tout ce qu'il nie, mais ne pas être aussi porté à croire tout ce qu'il croit, et alors on demeure avec une double incrédulité; celle qu'on s'est faite avec lui et celle

qu'on s'est faite contre lui. Voilà l'inconvénient d'u critique trop destructive, et d'un dogmatisme tr hypothétique.

Je serais du reste trop heureux que l'ouvrage qu'a nonce M. Bautain, et dont les opuscules qu'il publiés ne sont en quelque sorte que la préface vînt donner un démenti à mes conjectures et à m craintes.

De M. Bautain je passe à M. Buchez, quoiqu'il y ait de l'un à l'autre assez peu de rapports; cependant au moins par certains côtés, l'auteur de l'*introduction* à l'*histoire de l'humanité* se rattache à l'*école théologique*.

Le livre de M. Buchez se compose de quatre parties principales; dans la première il trace un tableau de l'état de désorganisation où se trouve la société; dans la seconde il passe en revue les phases successives de la *doctrine du progrès*; dans la troisième il traite de la *physiologie individuelle* et *sociale*; dans la quatrième, sous le titre de Genèse, ou de *géogénie* et d'*androgénie*, il donne en abrégé une espèce d'histoire universelle de la nature et de l'humanité.

Les questions sont belles, comme on le voit, et je dois dire que M. Buchez ne les amoindrit ni ne les apauvrit; s'il y a même, selon moi, en lui une faculté remarquable, c'est celle de les féconder, de les multiplier et de les étendre, c'est le large sentiment de tous les problèmes que soulève cet éternel sujet des méditations humaines : que sommes-nous, d'où venons et où allons-nous? aussi est-ce un écrivain qui donne beaucoup à penser, qui peut bien ne pas satisfaire, et souvent satisfait mal la curiosité du lecteur, mais ne la laisse jamais languir et l'entraîne sans cesse,

uelquefois la précipite dans des études et des recherhes du plus sérieux intérêt; il sème, en un mot, eaucoup d'idées et de grandes idées.

Malheureusement une méthode assez sévère et assez orte ne règle pas ce mouvement et ces élans d'intelli;ence, et il y a souvent dans sa marche je ne sais quel besoin fébrile de se hâter, de courir, de se jeter sur es solutions qui trahit une sorte d'impuissance à se posséder et à regarder les choses avec calme et maturité. Aussi n'épargne-t-il pas les hypothèses, les assertions, les vues hasardées; conséquences inévitables, de ce penchant à aller vite, et à n'insister profondément sur aucune question. Il n'est jamais bien maître de sa matière. C'est sans doute aussi à la même cause qu'il faut attribuer les défauts d'expression qui déparent ses pages, ces inutiles et bizarres innovations, ces nombreuses négligences, et en général le peu de soin, de connaissance ou d'usage des ressources de la langue pour rendre avec précision les idées philosophiques. Sa pensée et sa parole tiennent trop d'une improvisation que n'aurait pas préparée, mûrie et assurée une assez longue méditation. Aussi son livre n'est qu'une ébauche; mais il est juste d'ajouter que si cette ébauche eût été achevée avec patience et puissance, elle eût pu être un grand livre.

Quant à la doctrine elle-même, on aurait tort sur la foi des antécédens de M. Buchez, de la supposer saint-simonienne, elle ne l'est que par deux idées, qui sont même loin d'être exclusivement et particulièrement saint-simoniennes, la critique de l'état présent et la croyance au progrès. M. Buchez a débuté dans le monde philosophique, par sa participation aux travaux des

disciples de St. Simon; il contribua par plusieurs morceaux à la publication du *Producteur* et des *opinions industrielles*. Mais on sait l'histoire de cette école, ou, si l'on veut, de cette religion. Après M. A. Comte, qui, seul à peu près, resta fidèle à la vraie pensée du maître, qui la fortifia et la précisa de sa laborieuse logique, lui prêta l'appui de ses connaissances positives, toute une église, le mot est juste, se forma et se constitua, qui, successivement, gouvernée par ses papes et son pape, eut son dogme et son culte, sa théorie et ses pratiques. Je ne parlerai pas de son culte ni de ses pratiques, dont on a assez parlé, et qui, jugés de toute façon par la critique et par le pouvoir, par l'opinion publique et les tribunaux, rentrent dans le domaine des affaires et des faits politiques, et ne regardent que très indirectement l'histoire de la philosophie. Je dirai un mot de ses principes : Comme elle n'avait pas commencé par être religieuse (chose assez singulière pour une église), mais bien plutôt industrielle, ce fut, d'abord et surtout, d'économie qu'elle s'occupa, et elle eut, par l'organe de quelques hommes assez forts, certaines vues qui ne manquaient pas de portée et d'étendue. Mais elle ne tarda pas à sentir qu'on ne formait, ou ne reformait pas, et qu'on ne gouvernait pas une société par les seules idées d'utilité, et qu'il fallait la satisfaire dans ses besoins religieux, qui sont implicitement aussi ses besoins moraux et politiques. En conséquence, elle avisa à formuler un *credo*, et à en tirer ou à y rattacher des régles d'action et de vie. Ce fut alors, on peut le dire, que d'élaborations en élaborations, de délibérations en délibérations, au milieu de plus d'un schisme, et de plus d'une apostasie, déchirée et

ivisée, réduite enfin, et concentrée aux mains du eul *Père*, elle aboutit, en théologie, à une sorte de anthéisme, plus fort de mysticisme que de raison, t, en morale, à des maximes dont quelques unes fuent fort étranges. Voilà, en un très court résumé, l'hisoire de l'église saint-simonienne, jusqu'au moment où d'insuccès en insuccès, de dispersions en dispersions, elle s'éparpilla en France, puis au dehors, et init par se retirer avec les débris de sa famille, à l'abri de la protection du vice roi-d'Égypte.

M. Buchez, de très bonne heure, et suivi seulement de quelques amis, fit hérésie, et marchant dans des voies qui lui furent propres, se livra à de vastes et sérieuses études. Elles l'amenèrent du saint-simonisme fort près du christianisme et même du catholicisme. Le saint-simonisme, dans quelques uns, en était resté au matérialisme; dans plusieurs, il en était venu, comme on vient de le voir, au panthéisme. Mettant sur le même rang le panthéisme et le matérialisme, M. Buchez, les regarde l'un et l'autre comme anti-progressifs, et même comme rétrogrades, et sans cesse il fait planer au dessus de toute sa doctrine les idées de Dieu, de la spiritualité, de la liberté et de l'immortalité de l'ame. Il ne faut pas s'y méprendre, quand dans son langage malfait, il parle de la physiologie individuelle et sociale, comme de la seule science de l'homme en lui-même et en société; ce n'est pas là le moins du monde une expression matérialiste; elle est au contraire fort spiritualiste; car elle ne signifie autre chose, si ce n'est que l'étude de la vie n'est pas seulement celle de l'ame, mais de l'ame dans son action et son impression sur les organes. Et de même, dans sa *Genèse* de la nature et de l'homme,

il ne faut pas croire que son système soit une hypothèse étrangère ou opposée aux traditions chrétiennes; il en est plutôt la traduction en explications abstraites, et en formules scientifiques. Enfin, dans ses vues historiques qui sont certainement la partie la plus intéressante de son livre, toujours animé du même esprit, il s'attache à montrer qu'avant le christianisme, tout progrès s'accomplit dans le sens, et comme en prévision du règne de cette croyance, et, que depuis, tout progrès, tout mouvement de création, s'est développé sous sa loi; admirant Constantin, Charlemagne, Grégoire VII, tous les hommes qui ont le mieux représenté la force de concentration, et la puissance organisatrice du principe chrétien, et, disant quelque part, dans son estime pour le catholicisme, que la France et le pape, qui en ont été les meilleurs et les plus actifs instrumens, ont sauvé l'humanité. Il ne faudrait certes pas chercher dans ces aperçus historiques la doctrine du *discours sur l'histoire universelle*, ou du livre *du Pape*; mais cependant ils s'en rapprochent; et sans vouloir faire d'autre assimilation entre M. Buchez et M. Balanche, je ne craindrai pas d'affirmer qu'ils sont à peu près l'un et l'autre en même rapport avec l'Église; s'ils n'en sont les partisans sévèrement orthodoxes, ils en sont au moins les partisans historiques et philosophiques.

Il y a dans le livre de M. Buchez toute une partie que je néglige, parce qu'elle est peu de ma compétence, et que d'ailleurs elle ne paraît pas assez forte de science pour exiger une analyse et une discussion approfondies; je veux parler de la partie cosmogonique et physique, pour laquelle, au reste, je renvoie

un rapport de M. Geoffroy St. Hilaire, lu à l'académie des sciences (1).

Je terminerai par quelques citations qui sont au moins en partie la formule religieuse de la doctrine de l'auteur :

« Dieu a associé l'homme à la création; il lui a préparé un domaine afin qu'il le conduisît à des destinées plus hautes.....

« C'est une parole de Dieu qui a fait l'humanité.....

..... Un mot de cette pensée immense est chacun de nous... Chacun de nous, après avoir vécu, retournera près de Dieu pour prendre place dans sa mémoire et y représenter son existence terrestre tout animée encore de ses sentimens de la terre.

« Dieu a donné un espace et un temps aux hommes afin qu'ils pussent errer; il a borné l'espace et le temps afin qu'ils pussent mériter devant lui.

Il a créé le bien et le mal, afin que les hommes fussent libres; il a voulu qu'ils fussent libres pour qu'ils pussent s'aimer..... Il a établi un ordre afin qu'ils pussent apprendre et prévoir..... Il a fait un monde inerte afin qu'ils pussent donner le mouvement..... Il les a différenciés entre eux afin qu'ils fussent nécessaires les uns aux autres, qu'ils pussent donner et recevoir. »

Ecole éclectique. Je me suis expliqué sur cette dénomination; ainsi je supplie qu'on ne la prenne pas avec plus de rigueur que je ne le fais; elle ne signifiera guères pour les écrivains auxquels je vais l'étendre qu'*école psychologique* avec disposition à l'éclectisme.

(1) *Revue encyclopédique*, juillet et août 1833.

Je parlerai d'abord de deux hommes qui ont entre eux cela de commun, qu'ils sont l'un et l'autre de la nuance qui distingue M. La Romiguière, c'est à dire par conséquent, d'un condillacisme réformé ou très sagement perfectionné : ce sont MM. Thurot (1) et de Cardaillac, le premier ami de doctrine et longtemps le suppléant, l'autre le disciple et aussi le suppléant de M. La Romiguière.

M. Thurot a publié en 1830, un ouvrage en deux volumes, sous ce titre : *De l'Entendement et de la raison;* titre à mon avis mal choisi, car il ne se justifie guères chez l'auteur qu'au moyen d'assez subtiles et d'assez longues explications; il signifie au fond : des facultés de l'ame et de leur bon emploi, l'*entendement* étant le terme sous lequel les facultés, considérées dans leurs actes, sont comprises et réunies, et la *raison*, celui qui désigne l'excellence de ces actes.

Les mots ainsi entendus, on conçoit très bien le partage que M. Thurot a fait de la science; c'est celui de la théorie et de l'application, de la philosophie spéculative et de la philosophie pratique, de la psychologie et de la morale. Seulement on peut lui reprocher de ne pas avoir été parfaitement fidèle au plan qu'indique son titre; car dans la section troisième, qui est celle de la volonté, il traite de la morale, de la politique et de la religion, toutes sciences dont l'objet, d'après sa définition, semble plutôt appartenir

(1) M. Thurot est mort du choléra, en 1832; c'est une des pertes douloureuses que la science eut à déplorer dans cette terrible année. M. Thurot était d'un âge à pouvoir fournir encore une longue carrière et la remplir d'utiles travaux.

la *raison* qu'à l'*entendement* ; et de fait c'est à la ogique qu'il réduit à peu près toute la *raison*.

Il y aurait plusieurs critiques analogues, mais de peu d'importance au fond, à faire de ses nomenclatures en général assez arbitraires. Je ne m'y arrêterai pas, comme je ne m'arrêterai pas non plus à présenter une analyse d'un livre qui n'est pas un système, mais une simple collection d'observations philosophiques ; d'autant plus que dans ces observations, remarquables d'ailleurs par le sens avec lequel elles sont faites, il n'y a pas de vues nouvelles, et que tout y rappelle constamment, soit l'école de Condillac, soit surtout l'école écossaise.

Je me bornerai à dire que M. Thurot, très évidemment spiritualiste, quoiqu'il répugne à s'engager directement et expressément dans la question de la spiritualité et qu'en général il aborde peu les questions ontologiques, est excellent psychologue, tant qu'il s'agit d'aller de faits à faits, et aux faits les plus saillans ; qu'en cela il est de très près le disciple de Reid et de Stewart, dont sur beaucoup de points il suit fidèlement les traces ; et qu'en tout s'il n'y a pas beaucoup à apprendre, il y a à bien apprendre avec lui. Il y a surtout à profiter d'une érudition littéraire riche et bien ménagée, qu'il emploie avec goût tantôt par résumés et tantôt par citations, au développement et l'appui des idées qu'il expose. Il rapporte soigneusement nombre de passages d'écrivains qu'on lit peu aujourd'hui, et qu'on est tout heureux de retrouver avec des mérites de pensée, de sens et de style qu'on a comme oubliés, simplicité, gravité, sobriété et vigueur ; je parle surtout des écrivains du dix-septième siècle. C'est là sans doute une qualité bien secondaire

dans M. Thurot; mais c'en est une cependant, dont il faut lui tenir compte, et qui fait de son livre un bon livre à mettre de nos jours entre les mains d'une jeunesse qui ne peut avoir trop d'occasion d'entrer en commerce et en familiarité avec ces modèles des penseurs.

Du reste il commence par résumer dans un discours préliminaire assez étendu les diverses parties de son ouvrage. Puis il traite de chacune de ces parties, dont les principales sont la *connaissance* et surtout la *connaissance externe* ou la perception; la *connaissance* dans son rapport avec le langage; la *volonté*, dans laquelle il fait rentrer la sensibilité, ou la faculté des affections, des désirs, des sympathies, etc..., et la liberté; un certain nombre de *questions morales*, et enfin la *raison*.

En lisant M. de Cardaillac (1), il n'est pas difficile de reconnaître le disciple de M. La Romiguière; il traite les mêmes questions, donne ou à peu près les mêmes solutions, philosophe dans le même esprit, s'occupe surtout comme lui de la génération des idées dont il explique l'origine par le sentiment considéré sous quatre points de vue principaux, la sensation, le sentiment moral, le sentiment des rapports et le sens intime; et la formation ou la production par l'activité, et ses divers modes, tels que l'attention et la comparaison. Ainsi dans les *études élémentaires* on n'a pas de peine à retrouver la trace des *leçons de philosophie*. Mais M. de Cardaillac est disciple en esprit libre et ferme, et à côté de ce qu'il doit à son maître, il est une foule d'excellentes choses qu'il ne doit qu'à

(1) *Études élémentaires* de philosophie. 2 vol. in-8. 1830.

i—même, qu'à son bon sens toujours sûr et quelquefois plein de sagacité. Je ne puis les indiquer toutes ici, parce qu'en général elles consistent moins dans des vues systématiques, que dans des observations et des analyses qu'il faudrait reproduire dans leurs détails pour les bien faire apprécier, mais j'en signalerai quelques unes, en recommandant les autres à quiconque est curieux de faits constatés et décrits avec une rare exactitude. Ainsi par exemple la mémoire, que M. La Romiguière, par goût pour la simplicité théorique, a un peu trop négligée, est pour M. de Cardaillac le sujet de nombre de remarques intéressantes et quelquefois neuves, du moins par la netteté des apercus; il est en particulier une circonstance de l'exercice de cette faculté qu'il a eu mieux que personne le mérite d'avoir saisie et expliquée clairement, je veux dire le phénomène de la présence ou plutôt de la représentation dans l'esprit d'un grand nombre d'idées, qui, réelles mais non senties, concourent cependant à la fois à nos diverses opérations intellectuelles ou morales. La plupart des métaphysiciens n'ont reconnu comme représentées ou rendues présentes à l'esprit que les idées senties et successivement senties, et dans leur théorie ils ont pu rendre compte d'un certain nombre de souvenirs. « Mais (et c'est ici l'auteur qui parle) peuvent-ils, à l'aide de cette théorie, rendre compte de ce mouvement rapide et sûr de la pensée, qui passe avec une merveilleuse facilité d'un ordre de choses à un autre pour y retourner au besoin, qui avance, rétrograde, dévie, se redresse; marquant quelquefois tous les points de sa route, d'autres fois franchissant, comme si elle se jouait, des intervalles immenses; qui parcourt en un mot avec grâce, avec aisance et avec

facilité, tantôt dans un ordre sensible et admirable, tantôt avec un désordre apparent, toutes les idées relatives à un objet, souvent relatives à plusieurs, entre lesquels vous ne soupçonnez pas de rapports; et cela sans tâtonnement, sans incertitude, sans erreur, comme la main d'un musicien habile se promène sur les touches du clavier le plus étendu.

Expliquent-ils ces productions du génie, dont chaque expression réveille en vous un nombre si considérable d'idées et de sentimens, qui de toute nécessité étaient présentes à l'esprit et au cœur de celui qui les a si heureusement choisies.

Expliquent-ils ces brillans effets d'une imagination riche, vaste, abondante et féconde, etc., etc.....

Toutes ces merveilles dépendent évidemment de la mémoire et restent inexplicables, dans ce système mesquin et rétréci, qui, négligeant les effets de l'habitude, ne consent à reconnaître comme présent à l'esprit, que ce qui y est actuellement et distinctement senti, etc., etc......

L'auteur propose ensuite son explication, et il prouve très-bien que dans une foule de cas une idée ne se réveille qu'avec tout un cortège d'idées, qui l'enveloppent et ne la suivent pas et viennent avec elle et en même temps qu'elle; que dans tous ces groupes d'idées il n'y a guères que l'idée principale et dominante qui soit sentie et distinguée; que les autres sont là réelles et actives, mais latentes et inaperçues. Tout cela est l'effet de l'habitude et des besoins de toute espèce qui nous pressent et nous assiégent.

Mais des idées non senties! y en a-t-il? peut-il y en avoir? comprend-on une telle possibilité?

D'abord qu'il n'y ait pas là un mystère, comme à chaque pas on en rencontre dans toutes les sciences, c'est ce qu'on ne saurait contester. Mais pour être mystérieux le fait n'en est pas moins réel. Mille expériences le démontrent, et si ces expériences ne consistent pas dans un sentiment direct, dont des idées *non senties* ne peuvent être l'objet, elles consistent dans le sentiment des effets qui en dérivent, et qui nous force de les conclure.

« Si, (dit encore l'auteur) nous observons nos actes en eux-mêmes, il nous sera facile de nous convaincre que, parmi les motifs qui nous déterminent à agir et ceux qui entrent dans la délibération, quelquefois si prompte et si rapide, qui précède la détermination, il en est qui tout à fait inaperçus, jouent cependant un rôle important dans la délibération, et exercent sur la détermination une influence réelle. Cette influence est d'autant plus forte qu'elle est moins sentie, d'autant plus inaperçue que les idées, qui font naître ces motifs de détermination, sont plus pleinement dans nos habitudes; et certainement pour exercer cette influence, il faut bien qu'elles soient présentes. Ce sont ces idées non senties, qui dans nos actes dirigent cette variété de détails, pendant lesquels souvent nous nous occupons de toute autre chose, et qui par conséquent seraient livrées au hasard, si les idées inaperçues ne présidaient à cette direction. »

Je dois naturellement citer à l'occasion de ce qu'on vient de lire, le chapitre de l'habitude et celui de l'association des idées, qui sont conçus dans le même esprit.

Je voudrais encore attirer l'attention sur toutes les parties de celui qui est consacré à la parole. Mais il

faut que je me borne, et je fais choix de celle-ci : il s'agit d'expliquer la communication des idées et *en* particulier l'enseignement. Voici comment l'auteur résume son opinion.

« Ce que nous avons dit jusqu'ici des effets de l'enseignement au moyen de la parole nous fait voir qu'apprendre une science et la faire sont identiquement la même chose; qu'une science déjà faite pour celui qui la possède, a beau nous paraître transmise toute faite à celui qui veut l'acquérir, il est vrai de dire qu'il n'en devient possesseur qu'en faisant lui-même les opérations qu'ont pratiquées ceux qui l'ont précédé; c'est à dire en faisant la science pour lui, de la même manière qu'ils l'ont faite pour eux : ce qui consiste à prononcer mentalement une série d'affirmations, dont la légitimité nous est démontrée par l'étude que nous faisons nous-mêmes des leçons qui nous sont données.

« Ce que nous avançons est si vrai, qu'il suffit de la plus légère attention, pour reconnaître que nous ne parvenons aux vérités qu'on nous enseigne, qu'autant que nous suivons les procédés qui nous ont conduits aux vérités que nous avons découvertes par notre propre travail; avec cette différence que dans le premier cas nous sommes mis sur la voie, tandis que dans ce qui nous est propre, il faut que nous découvrions la voie nous-mêmes, ce qui nous oblige à des tâtonnemens, à des tentatives plus ou moins heureuses, qui toujours nous font perdre beaucoup de temps. »

Et ailleurs : « Il faut reconnaître que de l'union intime que nous avons vu s'établir entre la pensée et la parole, par la fusion et l'incorporation de l'une

ıns l'autre, il suit nécessairement que celui qui ırle exprime ses idées propres, celles qu'il a attaıées aux mots qu'il prononce; mais ce n'est pas ne raison pour assurer que celui qui écoute reçoit :s mêmes idées de la sensation que lui font éprouver :s mots qu'il entend. De l'union, de la pensée et de ı parole, il résulte qu'à la sensation que reçoit celuii, sont attachées les idées qu'il a fondues dans ces nots, lorsqu'il a appris ou fait sa langue; en sorte ue celui qui en parlant, émet ses propres idées et :roit les communiquer, ne fait autre chose que réreiller dans l'esprit de celui qui écoute, celles que :elui-ci a attachées aux mots qu'il entend, etc. »

Je ne dois pas oublier plusieurs excellens chapitres sur la spiritualité de l'ame et une réfutation forte de raison du paradoxe philosophique de M. de Lamennais.

Comme on le voit, M. de Cardaillac n'a guère traité dans ses *études* que des questions psychologiques, et parmi ces questions celles qui se rapportent à l'intelligence; il n'a donc point fait et n'a point voulu faire un cours complet de philosophie, mais sur la plupart des points qu'il a eu le dessein d'aborder, il ne manque jamais de clarté et rarement de vérité, et si parfois il laisse à regretter les qualités brillantes de l'écrivain, l'élévation, l'animation, quelque chose de plus distingué dans le tour et l'expression, il en a constamment les qualités solides, la simplicité, la justesse, la correction et l'élégance, et quant à celles du philosophe on ne peut pas lui refuser, dans l'observation et l'explication des faits, une force et une exactitude d'analyse, une sûreté de bon sens, une indépendance

d'examen qui lui donnent tout droit au titre de bon esprit.

Je suis d'autant plus heureux de rendre cette justice à M. de Cardaillac, que jusqu'ici du moins il ne l'a pas assez obtenue de ce public, il est vrai assez peu philosophique, qui ne donne guères son attention qu'aux noms sonnant haut et souvent. C'est un de nos plus vieux maîtres, que ses habitudes de vie ont toujours tenu assez loin du bruit et du mouvement de notre monde littéraire; qui n'y a jamais engagé son repos et a consciensieusement donné, sur la fin de sa carrière, le fruit de son long enseignement, laissant au temps et à la force des choses le soin de mettre son œuvre à sa place et peu curieux d'un succès recherché avec trop de peine et de tracas.

J'ai dejà parlé de M. de Broglie dans une note qui termine l'article de M. Broussais; mais je ne puis en vérité me contenter de cette mention, qui n'est là en quelque sorte que d'une manière détournée, et quoique je n'aie pas le dessein de rendre compte des travaux malheureusement trop abrégés du penseur distingué dont je viens de citer le nom, je dois cependant marquer son rang parmi les analystes les plus lucides et les plus nets de notre époque. Je dois aussi rappeler que son travail le plus remarquable en matière de philosophie est sa réfutation de tout point, et de tout point sans réplique du système de M. Broussais sur les phénomènes moraux de l'homme (1).

(1) Puisque j'en trouve ici l'occasion, je suis heureux de pouvoir donner un souvenir à deux écrivains dont les noms se lient pour moi par une association d'idées assez naturelle à celui de M. de Broglie; je veux dire M. de Barante et madame Necker de Saussure.

Puisque j'en suis à des ouvrages avant tout sérieux et utiles, je me reprocherais de n'avoir pas aussi quelques mots d'éloge et d'encouragement pour plusieurs professeurs et membres distingués de l'université, qui, comme MM. Thurot et de Cardaillac, ont également payé à la philosophie leur dette de travail et de dévoûment.

Ainsi je nommerai M. Mazure, professeur de philosophie à Poitiers, auquel on doit des études sur Descartes ; mais surtout un *cours* en deux volumes, dans lequel, à côté d'idées qui appartiennent évidemment à l'enseignement de M. Cousin, sont exposées certaines vues un peu plus propres à l'auteur, en particulier sur la philosophie de l'art;

Le livre de M. de Barante sur la littérature du dix-huitième siècle n'est pas un livre de philosophie; mais il s'y trouve une partie philosophique, qui écrite comme elle le fut en 1808, en opposition avec le condillacisme, et à peu près dans le sens écossais, est certainement un morceau remarquable.

Le livre de madame Necker de Saussure n'est pas non plus un livre de philosophie, c'est un traité d'éducation; mais il contient dans le premier volume une attachante et admirable analyse de la psychogie de l'enfance. C'est là aussi de la philosophie et de l'excellente philosophie.

Je demande la permission de mentionner encore l'ouvrage de M. Montlosier sur *les Mystères de la destinée humaine :* malgré le titre qui semblerait indiquer un système de métaphysique, ce n'est guère que de la politique. Deux idées cependant m'y ont frappé qui me semblent du domaine de la philosophie; l'idée de la vie de la nature et de l'expression dont elle revêt toutes les formes qu'elle prend : et l'idée de ces spiritualistes qui, à force de vouloir retrancher et séparer l'esprit de la nature, et même de la nature animale, ont fini par pousser au matérialisme; et de ces matérialistes qui, à force de vouloir de leur côté, non seulement allier, mais identifier l'esprit à la nature, ont fini par ramener au spiritualisme; en sorte qu'ainsi, matérialistes et spiritualistes, pour avoir été trop exclusifs, ont travaillé les uns et les autres à contre-sens de leur opinion.

M. Ozaneaux, recteur à Toulouse, mais d'abord professeur de philosophie, dont le livre, qui est aussi un *cours*, plus solide au fonds que dans la forme, recouvre d'un appareil un peu trop littéraire des discussions cependant assez graves;

M. Hippeau, qui avec l'aide de M. de Gérando et surtout de M. Cousin, quelquefois même peut être en les suivant de trop près, et jusqu'à reproduire leurs expressions, a fait un excellent résumé de l'histoire de la philosophie. Beaucoup d'ordre, de netteté et le soin de ne toucher qu'aux points saillans des systèmes divers, voilà quel est et quel devait être le mérite de ce résumé;

M. Gatien-Arnoult, professeur de philosophie à la faculté de Toulouse, qui a publié un programme étendu de toutes les parties de la philosophie, où sur chaque question à côté de sa solution propre, l'auteur indique les solutions diverses et opposées, ainsi que les sources à consulter; abrégé méthodique et complet qui peut servir à la fois aux maîtres et aux élèves;

M. Garnier, également professeur de philosophie, qui a aussi publié un programme où se fait remarquer une grande intelligence de la psychologie.

Et enfin M. Poret, dont je ne voudrais pas oublier un discours sur l'école d'Alexandrie, plein d'une solide instruction, et une préface, qui est un morceau distingué de critique philosophique, mise à la tête de sa traduction de l'*Histoire de la philosophie morale*, par Mackintosh (1).

(1) Bien malgré moi sans doute je ferai des omissions, mais puisque j'y pense, je ne puis pas oublier MM. Géruzez, Laroque, Caro, Paffe et de Caunes, auteurs de traités estimés.

Que si j'avais à citer tous ceux de mes collègues dont les travaux non publics n'en sont pas moins d'éminens services rendus à la science et à l'enseignement, je ne devrais pas finir ici la liste, je devrais y inscrire encore plus d'un nom bien méritant, et j'avoue que je serais fier de pouvoir y mêler le mien, pour le peu que j'ai pu faire dans le même but et avec le même zèle. On trouverait difficilement par le temps où nous vivons, une réunion d'esprits plus sérieux, plus sains, plus dévoués à leurs devoirs et moins occupés de bruit et de vanités littéraires.

Avant de terminer, je désirerais bien dire aussi un mot de l'éclectisme.

Je ne le définirai pas, ce serait inutile, il est assez compris aujourd'hui, et s'il y avait difficulté, je renverrais à ce que M. Cousin en a si bien dit dans la seconde préface de ses fragmens. « La plupart des doctrines sont susceptibles d'une bonne interprétation. » (Leibnitz, *Nouveaux Essais* sur l'entendement humain) voilà au fond l'éclectisme.

La question de l'éclectisme est plus qu'une question de philosophie; c'est une question d'histoire, d'humanité et de providence.

Il s'agit en effet de savoir si dans tout le passé, si aux diverses époques qui le partagent, l'humanité a été si faible et la providence si peu bienfaisante, que les esprits même les meilleurs n'aient pas eu leur part et leur lot de vérité.

Il s'agit d'un autre côté de savoir si tout est tellement achevé, si toute science est si parfaite qu'il n'y ait plus lieu aujourd'ui à faire de l'éclectisme, mais seulement à dogmatiser, à prendre et à passer la vérité une, pleine et entière, l'absolue vérité.

Si jusqu'à nous, il n'y a eu qu'erreur, si depuis il n'y a plus erreur, l'éclectisme est inutile, il est impossible et inapplicable; car il n'y a rien de bon à *recueillir* là où rien de bon n'a été semé; et il n'y a plus rien à chercher quand tout est trouvé, définitivement trouvé.

Mais qu'est-ce à dire? aurions-nous un tel mépris pour nos devanciers, et une telle estime pour nous-mêmes, que nous fissions du genre humain cette division singulière : avant nous rien de bien; depuis nous rien que de bien?

Ce n'est le sentiment de personne, et en parlant d'une telle opinion, je ne la rapporte pas, je la suppose, je l'invente, je l'imagine pour m'aider à raisonner.

Si donc, et pour long-temp encore, il y a à profiter de l'histoire et à y rassembler de toute part nombre d'excellens matériaux, que rapprochent et lient enfin un système vrai et bien construit, pour long-temps encore il y a lieu à l'emploi de l'éclectisme. Il se fera de l'éclectisme tant qu'il restera au passé des vérités à lui emprunter, et tant qu'il ne restera pas au présent quelque idée à corriger, quelque vue à élargir.

Les destinées de l'éclectisme ne sont pas près de finir.

Nous avons tous ou nous croyons tous avoir notre *criterium* de ce qui *est;* mais que faire de ce *criterium* et comment l'employer. Nous contenterons-nous de l'appliquer à cela seul qui *est* pour nous, qui date de nous, habite près de nous et est, en quelque sorte, de notre connaissance particulière? où ne sortirons-nous pas de notre domaine, toujours en effet si borné, quelque étendu, qu'il nous paraisse, pour parcourir les

vastes terres que possèdent et que se sont partagées les Platon, les Aristote, les Bacon, les Descartes, les Locke et les Leibnitz. Si nous ne cherchons la vérité que près de nous et sur notre propre fonds, il est à peu près certain que, même en nous donnant beaucoup de peine, nous trouverons fort peu de chose; que nous passerons notre temps à retrouver ce qui est déjà trouvé, et à ne pas tout retrouver, à faire tout au plus comme les premiers inventeurs, qui eux aussi mais par force, étaient sans précurseurs, par conséquent sans collaborateurs. Tandis que si nous avons le bon esprit de mettre l'histoire à profit, de compter avec le passé, de ne pas le prendre pour une table rase, mais pour une riche et vaste collection, nous ne sommes plus exposés à tout recommencer à *novo*, à tout faire par nous-mêmes au risque de bien peu faire; nous avons des maîtres et de grands maîtres dont il nous est loisible d'usurper (je prends le mot en bonne part) les trésors de sagesse, d'expérience et de génie qu'ils ont amassés pour nous; nous n'avons qu'un soin à prendre, c'est celui d'y choisir, notre pierre de touche à la main, ce qui nous y semble de meilleur, de plus sûr et de plus complet.

Philosopher n'est autre chose que voyager pour la vérité. Voyagerez-vous sans vous informer si personne avant vous n'a tenté la même entreprise, et quels pays ont été reconnus, quels soupçonnés et entrevus, mal déterminés ou mal décrits? ferez vous, quand vous pouvez mieux, comme ceux qui les premiers allèrent sans guide à la découverte? et eussiez-vous la bonne étoile et le génie d'un Colomb, irez-vous sur ces mers, sans enseignemens ni traditions, quand il ne tiendrait qu'à vous d'assurer et d'abréger la

route en vous aidant des lumières des hommes éminens qui vous ont précédés? ou plutôt ne vous instruirez-vous pas de tous les grands systèmes, et même, si vous le voulez, de toutes les grandes aventures philosophiques, afin de savoir ce qu'a tenté, accompli ou hasardé le génie de l'humanité en chacun de ses organes, de ses siècles et de ses lieux? Ce serait, il faut l'avouer, une bien malheureuse incuriosité. La civilisation en général, et la philosophie en particulier n'eussent fait véritablement aucun progrès considérable, si tous les efforts eussent été ainsi individuels et personnels; si chacun, au lieu de faire suite aux travaux de tous les autres, eût sans cesse rompu et brisé avec le passé, et ne s'en fût fié qu'à lui-même de l'œuvre dont il se chargeait.

Et, qu'on ne croie pas que les autres sciences soient plus exemptes que la philosophie de cette condition de leur avancement. Un seul coup d'œil sur leur histoire suffit pour apprendre, qu'elles ne sont dans leur plus haut perfectionnement, que la conséquence et le fruit d'une longue et patiente élaboration, à laquelle ont pris part successivement, avec des chances diverses de succès, et, en profitant toujours les uns des autres, une foule d'esprits de premier ordre, dont les derniers venus ont eu enfin le bonheur de couronner l'édifice. Il y a peut être eu bien plus d'éclectisme pratique, parmi les savans proprement dits, parmi les physiciens, les chimistes et les naturalistes, que parmi les métaphysiciens. Si aujourd'hui il y est moins sensible, c'est que leurs théories sont plus exactes, et, qu'en effet, il quitte les théories à mesure qu'elles approchent plus de la vérité absolue. — L'éclectisme n'est pas définitif, il n'est que provi-

soire dans l'ordre des idées humaines; mais il y est pour bien des jours provisoire. A quand la fin? qui le sait?

Aussi est-ce particulièrement en philosophie, que, pour de longues années encore, il a son rôle nécessaire. Là les questions sont de nature à ne pas être de si tôt résolues pour tous et partout d'une manière incontestée. Elles ne sont donc pas près d'être en état de se passer de l'éclectisme. Mais elles ont reçu nombre de solutions, et beaucoup de bonnes solutions; faut-il laisser là toutes ces explications, les regarder comme non avenues, n'en rien tirer, n'en rien faire, et se mettre, seul et de son chef, à se créer un système? on pourrait, à l'aide de l'érudition et de la critique, et par une large et sévère reconstruction, en élever un qui, à lui seul, eût les mérites de chacun de ceux dont il tiendrait; aimerait-on mieux en avoir un qui fût comme tous les autres, qui ne fût pas plus avancé, qui ne fût que l'un d'eux renouvellé, et peut-être, renouvellé avec moins de force et de profondeur. En vérité, ce serait bien mal entendre les intérêts de la philosophie.

L'éclectisme peut être faux, peut être faible, et cela par deux raisons, parce qu'il pèche par son *critérium* qui est inexact ou obscur, et par ses données historiques qui sont pauvres et incomplètes.

Mais alors même, il est encore un moindre défaut pour l'esprit que cette disposition *égoïste*, qu'on me passe l'expression, à ne penser que par soi même, et à mépriser toute autre intelligence.

Que si l'éclectisme mieux entendu est fort à la fois de critique et d'érudition philosophiques, il rend à la science les plus signalés services, il en est l'ame et la

